This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

7 Pascal

יהוה

Niedner. 225–227.

Pascal's Leben

und der

Geist seiner Schriften

von

Dr. Hermann Reuchlin.

Pascal's Leben

und der

Geist seiner Schriften,

zum Theil

nach neu aufgefundenen Handschriften

mit Untersuchungen

über die Moral der Jesuiten.

Von

Dr. Hermann Reuchlin.

Stuttgart und Tübingen.

J. G. Cotta'scher Verlag.

1840.

Buchdruckerei der J. G. Cotta'schen Buchhandlung in Stuttgart.

Seiner Hochwohlgeboren

Herrn Rumpff,

Minister-Residenten der Hanseatischen Städte in Paris,

Herrn Sainte-Beuve,

Herrn Kraz,

Diakonus in Backnang,

in herzlicher Verehrung und Hochachtung

gewidmet

vom Verfasser.

Euer Hochwohlgeboren bitte ich, es mir zu erlauben, daß ich gegenwärtiger Arbeit Ihren Namen vorsetze; vergönnen Sie mir, auf diese Weise meinen Dank für die Theilnahme auszusprechen, welche sie derselben in ihrem Entstehen schenken wollten, und für den Einfluß, den Sie dadurch nothwendig darauf üben mußten.

Eine der Gefahren solcher Arbeiten, zumal wenn uns so reiche, theilweise überströmende Quellen aufgeschlossen sind, liegt gewiß darin, daß der Schriftsteller versucht ist zu verfahren, als müßte für den Leser Alles denselben Werth haben, wie für ihn selbst. Dann verlieren wir uns ins Kleinliche und Spielende, wie die Heiligenverehrung, wenn sie sich an allerlei Tand, an die Fetzen des Gewandes, an „Holz, Heu, Stoppeln" hängt. In die Familienpapiere der Pascal vergraben, war auch ich vor einem Jahre dieser Gefahr nahe, als Sie eines Abends, wohl ohne es zu ahnen, durch Mittheilungeu aus den Zeugnissen Ihnen nahe stehender, in ihrem Glauben kühner, gewaltiger Geister mir vor die Seele stellten, was der Geist ist, welcher allein auf Unsterblichkeit Anspruch machen darf, welcher alles Kleinliche, Alles verzehrt, was nicht fähig ist, von ihm durchdrungen und beseelt zu werden. Und ich darf wohl gestehen, daß ich diesen Eindruck öfters wieder neubelebt zurückrief, damit er mir entscheiden helfe, was zum Wesen des Mannes gehöre, dessen wahres Bild zu geben ich mir vorgesetzt, was ihn nur äußerlich, nur zufällig berührte.

Indem ich aber Euer Hochwohlgeboren meinen ehrerbietigsten Dank dafür zu bezeugen versuche, sehe ich mich zugleich von Neuem gegen Sie dazu verpflichtet. Denn Ihr Name an der Spitze dieser Lebensgeschichte wird mir bei Vielen, und gerade auch bei den Besten, eine Bürgschaft seyn für die tiefe und zugleich für die ausgedehnte Bedeutung des Gegenstandes.

Pascals Leben führt uns allerdings mitten durch die Gegensätze und Kämpfe einer um ihre höchsten, theuersten Interessen aufgeregten Zeit; aber was man sonst gemeinhin groß und wichtig nennt, liegt doch großentheils ab von der Bahn, welcher wir zu folgen haben. Es verstummt für uns der entfernte Kampf der Parlamente, die Berathungen der Staatsmänner; der Donner der Schlachten dringt nicht in unsere einsame Kammer. — Da sehe ich mich nach einem Manne um, welcher bei so Manchen gleichsam Bürge für uns werden könnte, daß sich die Schicksale der Geschlechter der Menschen, das Wohl und das Wehe, Wahrheit und Unrecht für Jahrhunderte nicht bloß im Rathe der Fürsten, der Gewaltigen und der Klugen entscheiden, daß nicht bloß auf blutiger Wahlstatt die größten Siege, unsterbliche Lorbeeren errungen werden, daß das wahrhaft Große wohl auch in der Stille und im Verborgenen gefunden wird. — Daß dem wirklich so sey, wer wagte es offen zu läugnen, es zu bezweifeln? aber wer ist Der, so diese Wahrheit nicht in der That, in der Anwendung häufig läugnete und bezweifelte?

Von der wirklichen Anerkennung dieses Grundsatzes hängt auch die Anerkennung und die Würdigung Pascals ab; der Name Euer Hochwohlgeboren aber wird bei Vielen Bürge für diese Wahrheit, ja gleichsam für Pascal selbst werden, daß er nach dem gerungen, was groß, ja was allein groß ist. Und wer könnte mehr befähigt seyn, dieß zu verbürgen und selbst den Zweifelmüthigen zu versichern, als ein Mann, welcher beobachtend und mitwirkend den größten Katastrophen unseres Jahrhunderts in der neuen und in der alten Welt beigewohnt, den Großen, auf welche die Augen der Welt dabei schauten, nahe gestanden, ein Mann, welcher in diesem Allem die Ordnung, die Macht gesehen, die vor den Augen der Meisten verborgen bleiben muß, und eine Größe erkannt, wovon ihnen nicht ahnt.

Und Sie, mein verehrter Freund, was soll ich Ihnen sagen, wie Ihnen den Dank meines Herzens bezeugen? Ich schweige von den kostbaren Hülfsmitteln dieser nunmehr gereiften Arbeit, von den reichen Quellen der Geschichte, welche Sie mir so brüderlich geöffnet. Sie lieben ja nichts weniger, als daß man das Gute wisse, das Sie im Stillen thun und selbst nicht zu wissen scheinen. — Wohl sind die Mauern unseres Port-Royal gefallen,

man müht ſich ab, ſeine Fundamente unter unſeren Augen auszugraben; — aber die wahre Humanität, die zarteſte Wurzel und die ſchönſte, fruchtbarſte Blüthe jedes edeln, gemeinſamen Strebens, ſie iſt darum nicht aus der Welt genommen. Das Glück, dieſes zu erfahren, iſt mir nie mehr geworden, als bei Ihnen, und ich berge es als ein unſchätzbares Kleinod. Wie kann und darf ich es Ihnen danken, als gleichſam durch die Fürſprache, bei dem Namen eines Mannes, welchen Sie mit Recht den Genius von Port-Royal genannt?

Manches freilich in beifolgender Arbeit dürfte, ich kann es mir nicht verbergen, Ihren Anſichten, Ihrer Weiſe, die Menſchen und die Dinge zu erfaſſen, nicht entſprechen; können Sie ja doch nicht anders thun, als daß Sie Alles aufſuchen, um auch Diejenigen zu entſchuldigen, welche den Ihrigen und alſo noch mehr Ihnen ſelbſt wehe gethan haben. Das iſt aber nicht Jedem gegeben, und das ſchneidende, gerade Wort thut vielleicht auch manchmal Noth, und wenn der gerechte Unwille ſelbſt mein deutſches Blut bisweilen aufgeregt, ſo bin ich getroſt, daß Sie mir darum nicht zürnen werden.

Dich aber, mein Lieber, bitte ich, daß es Dir nicht ungemüt ſcheine, wenn ich Dir hier eitel Proſa vor die Augen lege. Ich hätte ſo von Herzen gerne bei der Rückkehr ins heimiſche Land einem von euch Genoſſen einer noch unklar ſtrebenden und ringenden Jugend die Hand gedrückt. So nimm denn Du im Namen der Anderen den brüderlichen Handſchlag an.

Wohl paßt Dir der ſtrenge Ascete nicht ganz zu Deinen Liedern, welche bei all' ihrer Geiſtlichkeit doch ſo froh und ſo freudig aus der Seele quollen; ſind es ja doch die Geſänge unſerer alten, glaubensfrohen lutheriſchen Kirche und des deutſchen Gemüths, welches ſich auch den Schmerz durch den Erguß der Töne lindert und erheitert. — Doch es däucht mich, als liefen unſere Bahnen nicht ſo fern von einander hin. Siehe da in Pascal einen der großen Kämpfer! Deine Sänger aber, haben ſie nicht auch gerungen und gekämpft? oder trägt nur der Sänger der irdiſchen Minne das ritterliche Schwert? — Ja das Lied, die Harmonie kommt nur aus dem Kampfe, die Sänger ſind die Söhne der Helden und Heroen; der Geſang iſt die rechte Süßigkeit, ſo vom Starken kommt. So haben ſie denn männlich ringen

und kämpfen müſſen, Deine Sänger, bis der Schmerz ſich läuterte, wie das Metall im Feuer, und in feſtlich frohem Klange ſich ergoß.

Auch Du haſt manchen Strauß beſtanden, indem Du ihr gutes Recht gegen eine Zeit verfichtſt, welche aus dem volltönenden Metalle nicht ſelten ein tönend Erz oder gar eine klingende Schelle gemacht hatte. So ſehe auch ich voraus, daß ich, indem ich mich unterwunden, meinen Helden in eine ihm ſo fremde Zeit einzuführen, in den Augen Mancher vielleicht in dieſelbe Verdammung mit Dir verfalle, und deß getröſte und freue ich mich und hoffe, dieſes socium habuisse malorum werde auch Dir die Freudigkeit erhöhen.

Stuttgart, im Mai 1840.

Hermann Reuchlin.

Vorwort.

Vorliegende Monographie iſt zunächſt durch das Wiederauffinden eines wichtigen Manuſcripts veranlaßt. — Meine Abſicht war, mit der Charakteriſtik Pascals den zweiten — und zugleich letzten — Band der Geſchichte von Port-Royal zu eröffnen, was uns zugleich erlaubt hätte, einen Standpunkt zu faſſen, um auf die ganze Vergangenheit und Folge dieſer Geſchichte, aus ihrem höchſten Punkte, vor- und rückwärts zu ſchauen.

Nun war mir aus dem Recueil de plusieurs pièces pour servir à l'histoire de Port-Royal, ou suplement aux mémoires de M. M. Fontaine, Lancelot et du Fossé. Utrecht aux dépens de la compagnie. 1740. 8. bekannt, daß Margarethe Perier, die Nichte Pascals, ſelbſt eine geſchichtliche Perſon, welche ihren Oheim um 70 Jahre überlebte und im höchſten Alter erſt vor 107 Jahren ſtarb, die ihre Familie, namentlich die ihren Oheim betreffenden Briefe und Papiere geſammelt hinterlaſſen hatte; wie denn dieſe Sammlung die Quelle des werthvollen Aufſatzes in obigem Recueil war.

Schon in Holland trachtete ich dieſer Handſchrift auf die Spur zu kommen; in Paris verſuchte ich es zuerſt auf der Bibliothek St. Genevieve, da die Kongregation dieſes Namens Port-Royal befreundet war und viel Ungemach darum zu leiden hatte. Auch die Papiere des Grafen Brienne dürften ſich am eheſten noch hier finden. Allein trotz der aufopfernden, perſönlichen Unterſtützung des um Frankreichs Urgeſchichte ſo verdienten Herrn Robert fand ich wenigſtens nicht, was ich zunächſt ſuchte. — Ich wandte mich ſofort an die Mazarin-Bibliothek. Aber auch hier fand ich bei aller möglichen Unterſtützung in den Handſchriften zwar allerlei ſatyriſche Arbeiten in Proſa und Verſen, welche der Geſchichte Port-Royals zu Gute kommen, aber nicht die geſuchte Sammlung. Auch in den Handſchriften der königlichen Bibliothek und in ihren Katalogen konnte ich auf keine Spur kommen. Und ſo hatte ich mich denn ſchon darein ergeben, und mit anderen, werthvollen Funden getröſtet, als ich eines Tags, während ich auf ein verlangtes Manuſcript lange warten mußte und die Titel der Bände hinter den Gittern überlas, unverſehens auf einen ſtarken Quartband ſtieß, mit der Aufſchrift: Perier. — Das waren meine längſt geſuchten Handſchriften.

Das lange Nachſpüren und der glückliche Fund gaben ihnen für mich noch größeren Werth. Ob ich gleich fand, daß Vieles ſchon in dem Recueil aufgenommen war, ſo wurde mir nun erſt die Kritik dieſes Aufſatzes möglich, und ich fand, daß er die Ereigniſſe nicht ſelten etwas anders nüancirt, vielleicht mit Hülfe der Tradition. Allein ich glaubte gute Gründe zu haben, gegen dieſe ſelbſt einiges Mißtrauen zu hegen. Erſt eine ſo vollſtändige Sammlung erlaubte mir den manchmal, freilich mehr ſubjektiv,

bedeutenden Beweis ex silentio zu führen. Endlich fand ſich viel durchaus Neues, namentlich aber auch für die Charakteriſtik der Pascal ebenbürtigen Schweſter, Jacqueline; es wurde mir immer klarer, daß ſich Pascals Leben nur in der Einheit mit dem ihrigen beſchreiben laſſe, und daß darin der Hauptmangel aller bisherigen Biographien und Notizen über Pascals Leben liege.

Die noch neueſtens wiederholten Klagen gewichtiger Männer, daß wir noch keine eigentliche Biographie Pascals haben, ermunterten mich noch mehr, dieſelbe ausführlicher, gründlicher zu geben; dazu war aber nöthig, daß ſie als Monographie bearbeitet würde. Wie mir dabei meine Studien über die Geſchichte von Port-Royal von großem Nutzen waren, ſo hoffe ich, es werde dieſe Geſchichte ſelbſt dadurch gewinnen.

Was wir damit zu geben beabſichtigen, iſt die Lebensgeſchichte Pascals, des Menſchen, des chriſtlichen Kämpfers und Philoſophen, nicht des Erfinders im Gebiet der Naturwiſſenſchaften und der Mathematik. Dieſe Seite ſeiner geiſtigen Entwicklung muß in der Geſchichte dieſer Wiſſenſchaften ihre Stelle finden, indem die von ihm gemachten Erfindungen und Fortſchritte nur durch den Zuſammenhang mit dem bereits durch ſeine Vorgänger Gegebenen ſeine Bedeutung und Anerkennung finden kann. Ueberdieß fühle ich mich nicht befähigt, über dieſe Angelegenheiten ein Urtheil zu fällen, oder ſie auch nur ins rechte Licht zu ſtellen.

Aber auch Pascal, der chriſtliche Kämpfer und Philoſoph, iſt — ob er gleich auch in dieſer Beziehung den Stempel des Genies und der Reichsunmittelbarkeit im Reiche Gottes an ſich trägt — er iſt keine vereinzelte Erſcheinung. Gilt dieß von den mächtigen Wahrheiten, von den Grundſätzen, auf welchen ſein ganzes inneres

Leben ruhte, ſo iſt es noch ungleich mehr der Fall in Betreff der Kämpfe, welche er mit den Gegnern ſeiner heiligſten Ueberzeugung beſtand. Die Frage von der jeſuitiſchen Kaſuiſtik oder von dem Princip und der Routine der jeſuitiſchen Beichtmoral iſt in ihm gleichſam perſoniſicirt. Sein Leben läßt ſich nicht darſtellen, ohne auf ihre Erörterung näher und gründlicher einzugehen. Wir haben uns aber die Frage nicht ſo geſtellt, als handelte es ſich darum, in wie weit Pascal dabei überall das Rechte getroffen; wenn das Weſen dieſer Kaſuiſtik ins rechte Licht geſtellt worden, ſo mag Jeder das Weitere ſelbſt beurtheilen. Dem Leſer die Thatſachen vorzulegen, auf welche hin er ſelbſt das Urtheil ſprechen könnte, war durchaus unſere Tendenz; dazu dienen beſonders die Beilagen. — Auch glaube ich noch ausdrücklich bevorworten zu müſſen, daß ich dabei nicht nach dem Ruhme der ſogenannten Unparteilichkeit trachtete, ſo wohlfeil er auch zu erwerben und ob man gleich dadurch des Beifalls Vieler verſichert iſt; wir glaubten dieſen Lüſtre entbehren zu können und nur nach dem Einen, nach der unumwundenen Wahrheit ſtreben zu dürfen.

Die Kaſuiſtik, als Beichtmoral, hat mir ſelbſt durch ihre Beziehung auf die Fragen der Zeit, auf den Kampf zwiſchen der katholiſchen Kirche und dem Staate noch eine beſondere Wichtigkeit gewonnen. Denn handelt es ſich dabei nicht weſentlich und vielleicht in letzter Inſtanz um das Recht der Kirche auf ihre Glieder, welche aber zugleich auch Glieder des Staats ſind, im Beichtſtuhle einen bindenden Einfluß zu üben? Ob unſere Studien und Reſultate darauf eine praktiſche Anwendbarkeit haben, möchte ich beinahe bezweifeln. Wie ich denn überhaupt immer mehr erfahre,

daß jedes hiſtoriſche Ganze, jedes Bild der Vergangenheit uns durch ſeine Aehnlichkeit mit der Gegenwart und durch ſeine unmittelbare Anwendbarkeit darauf, welche es uns von vorn herein verſprach, nur zu äffen ſcheint. Denn verſuchen wir erſt die Vergleichungspunkte auszuführen, ſo ſchlägt die ſcheinbare Aehnlichkeit beinahe immer in ihr Gegentheil um.

So iſt es uns denn auch dießmal ergangen, daß die Erforſchung des Gegenſtandes, das Studium Pascals und der Kaſuiſten, uns gerade von dem Gegentheil der anfänglichen Anſicht überführte. Es iſt etwas Unbeugſames um die Wahrheit; ſie läßt nicht aus ſich machen, wie wir es meinten, ſie macht mit uns, was ſie will. Unſere uranfängliche Tendenz und Ueberzeugung war, daß die Verſchiedenheit des Jeſuitenthums auch vom römiſchen Katholicismus zu beweiſen und die dem römiſch-katholiſchen Beichtinſtitut weſentlich einwohnende Vortrefflichkeit ins Licht zu ſtellen ſey. Statt deſſen haben wir uns aber überzeugt, wie ihm tiefgreifende Fehler weſentlich eigenthümlich ſind, ob wir gleich uns gedrungen fühlen, dem Proteſtantismus gegenüber zu behaupten, daß dieſem Beichtweſen, einem ſocialen Principe, welches bei ſo bedeutenden Fehlern doch ſo viele Kämpfe überwährt hat und ſich noch ſo mächtig erweist, der Kern einer gewaltigen Wahrheit einwohnen muß, welchen auszuſcheiden und zu entwickeln die unabweisbare, unbedingt verpflichtende Aufgabe jedes wahrhaft evangeliſchen Strebens und Gemeinlebens ſeyn muß. Könnte unſere Mühe und Arbeit zu dieſem lebendigen Tempel Gottes unter den Menſchen auch nur Ein Sandkorn beitragen, ſo würden wir ſie von Herzen ſegnen, denn ſie wäre ſchon geſegnet. Aber ich ſehe wohl, daß dieſes nicht mit Dinte und Feder geſchieht.

Ueber andere, nicht unwichtige Quellen unſerer Monographie, handſchriftliche wie gedruckte, Erörterungen zu geben, behalten wir uns theils für das Folgende, theils für den zweiten Band der Geſchichte von Port-Royal vor. Ich kann nicht umhin, mit einer gewiſſen Zuverſicht zu erklären, daß mir alle Quellen, welche ich nur wünſchen mochte, zu dieſer Arbeit aufgeſchloſſen und zur Hand waren; woraus ſich freilich für mich perſönlich der Nachtheil ergibt, daß die Verantwortlichkeit für alle Fehler und für die meiſten Mängel auf mich allein fällt. — In der Ueberzeugung, daß ich eine in weſentlichen Punkten neue Biographie gebe, glaube ich den Wunſch und das gerechte Verlangen ausſprechen zu dürfen, der eine oder der andere Kritiker möge meine Arbeit mit den bisherigen Biographien Pascals vergleichen. Und läßt ſich ohne dieſe Vergleichung ein begründetes Urtheil über das Verdienſt einer Schrift fällen?

Auch dießmal war es, als ob eines der großartigſten Schauſpiele der Natur mir den tiefſten Sinn meines Strebens erſchlöße und mir die Binde der Selbſttäuſchung von den Augen nähme.

Ich hatte in jener Selbſtzufriedenheit, welche uns bei blaſſen Handſchriften und im Staube der Vergangenheit erwächst, Paris und ſeine Bibliotheken verlaſſen; es war mir, als hätte ich den Mann meiner Arbeiten und Studien mit den Augen geſchaut und ſein eigenſtes Weſen mit den Fingern berührt. Nach wenigen Tagen ſah ich mich dem ewigen, himmelragenden Eiſe des Montblanc gegenüber. Indem ich mit Mühe die minderen Gebirge in ſeinem Angeſicht erklomm und raſtete, fiel mir ein Wort Pascals ſchwer aufs Herz, es war mir, als riefe er es mir durch meinen eiſigen Nachbar in die Seele: Was iſt der Menſch (zunächſt

seinem Leibe nach betrachtet) in der Natur? Ein Nichts in Vergleich mit dem Unendlichen, ein All in Vergleich mit dem Nichts, ein Mittelding zwischen dem Nichts und dem All. Er ist von diesen beiden Aeußersten unendlich weit entfernt, und sein Wesen ist eben so weit von dem Unendlichen, wovon es verschlungen ist, als von dem Nichts, woraus es gezogen ist! — Es nimmt aber seine Erkenntniß in der Ordnung der erkennbaren Dinge denselben Rang ein, wie sein Körper in der Ausdehnung der Natur. Alles was sie thun kann, ist, daß sie einen gewissen Schein von der Mitte der Dinge bemerkt, mit einer ewigen Verzweiflung, je das Princip oder das Ende davon zu erkennen. — Alle Dinge sind aus dem Nichts hervorgegangen und werden zu dem Unendlichen hingetrieben. Wer kann diesen erstaunlichen Riesenschritten folgen? Der Schöpfer dieser Wunder begreift sie, aber keinem Anderen ist es möglich!

Es war mir, als ob der Alte vom Berge mir dieß ins Ohr flüsterte, er, welcher zusah, wie sich das Land unten und die Seen gebildet, und auf das Treiben des Pygmäen-Geschlechts ruhig herabschaut. Und welche Seite dieser Wahrheit mußte mir da vor Allem in die Seele schneiden? Und wenn dieß von der sichtbaren, von der endlichen Natur gilt, wie will unser forschendes Auge in eine noch höhere Ordnung eindringen, in welche sich die göttlichen Kräfte noch unmittelbarer nach ihrem eigensten Wesen herabgeben?

Wie ich aber höher und höher hinaufstieg auf die Gebirge, welche sich um den gewaltigen Montblanc herum lagern, um so gewaltiger erschien er, um so himmelnaher, um so höher ragte sein Scheitel über mich hinaus. Und so erging es mir denn auch

fürder; je mehr ich mich in die Schriften und Urkunden von Pascals Leben hinein arbeitete, deſto fühlbarer, deſto deutlicher wurde es mir, wie hoch, wie unnahbar der geheime Kern ſeines Weſens noch über meiner Forſchung ſtand, über allen Spuren, welchen ſein Fuß in dem verwehenden Sande ſeiner irdiſchen Laufbahn zurückgelaſſen.

Und dürfte ſich auch Einer rühmen, daß er mit einem höheren Geiſte, mit einem der Genien der Menſchheit von Angeſicht zu Angeſicht gerungen, wer könnte uns Worte geben, zu erzählen, was wir dabei geſchaut?

Ueberſicht des Inhalts.

Erſtes Buch. Pascals Leben bis zum Jahre 1656 . . Seite 1

Die Familie Pascals. — Seine Eltern. — Seine Schweſtern. — Gefahren der Kindheit. — Ueberſiedlung nach Paris. — Pascal wird von ſeinem Vater unterrichtet. — Sein Wahrheitstrieb und Gewiſſenhaftigkeit. Hervorbrechen des mathematiſchen Talents. — Jacquelinens Anlage zur Poeſie. Sie erlangt ihrem Vater Verzeihung bei Richelieu. — Die Familie zieht nach Rouen. Corneille's Einfluß auf die Ausbildung von Jacquelinens poetiſchem Talente. — Bekanntſchaft mit Freunden von Port-Royal. Blaiſe und die ganze Familie ergeben ſich dieſer religiöſen Richtung. Seine Krankheit und Ergebung; ſein Aufenthalt in Paris, perſönliche Bekanntſchaft mit Port-Royal. — Der Geſchwiſter Glaubensfreudigkeit. Jacquelinens Wunſch, Nonne in Port-Royal zu werden. — Des Vaters Widerſtand und Tod. Pascals Betrachtungen darüber. — Er ſträubt ſich, ſeine Perſon und ſeine Schweſter ganz an Port-Royal dahin zu geben. — Ihr Eintritt ins Kloſter als Jacqueline von Ste. Euphemie. — Pascal und Chriſtine von Schweden. — Sein Ueberdruß am weltlichen Leben. Er theilt ſich ſeiner Schweſter mit und entſchließt ſich, nur Gott zu leben. Sein Anſchließen an Port-Royal. — Pascals Verhältniß zu Descartes. Unterredung mit Saci über den ſtoiſchen Dogmatismus und den reinen Skepticismus. Vorbereitung auf ſein apologetiſches Werk in völliger Gleichgültigkeit gegen das Aeußere. — Jacquelinens Thätigkeit in Port-Royal. — Pascals Forſchen in der Heiligen Schrift.

Zweites Buch. Die Provinzial-Briefe und die Kaſuiſtik der Jeſuiten . . . . . Seite 72

Veranlaſſung dazu. — Nächſte Folgen der Bulle von Innocens X. — Dr. Arnauld ſchreibt über einen Beichtfall in St. Sülpen. Er wird bei der Sorbonne angeklagt und verdammt. — Arnaulds perſönliches Benehmen. Ermahnungen Angelika's; Pascal mit ihm. — Dieſer wird von Arnauld aufgefordert, zu ſchreiben. Wo die Provinzialbriefe geſchrieben und gedruckt werden. — Nachforſchungen der Polizei. Bedenklichkeiten der Strengfrommen.

Dritter Brief: Alles iſt nur perſönliche Feindſchaft. — Vierter; der Angriff der Jeſuiten concentrirt auf die Moral, namentlich auf die des Beichtſtuhls. — Jeſuitenmoral gleich Weltmoral. — Anrechenbarkeit der Sünde. Sünde der Verſtocktheit und der Uebereilung. — Politik der Jeſuiten. Woher kommt die Verſchiedenheit der Jeſuiten unter ſich? und dabei doch die laxen Disciplin-Grundſätze bei der Majorität der Jeſuiten? — Zuſammenhang mit dem Dogma und der Stellung der Kirche. — Mit der alten Disciplin wird die Moral ſelbſt gefährdet. — Die Kaſuiſtik iſt die zur Erhaltung der Kirche nothwendige Routine. — Der Probabilismus das Princip der Kaſuiſtik. — Was iſt probabel? — Theoretiſche und praktiſche Wahrheit. — Starre Anerkennung der äußeren Autorität. Deren Widerſprüche. — Darum neue Theorien. Alle Autorität dadurch aufgehoben; die menſchliche verdrängt die göttliche. — Die Staatsgeſetze ruhen auf dem Probabilitäts-Princip, die Kirche iſt weſentlich Staat. — Die Kirchengebote oft über Moral und Frömmigkeit geſtellt. — Nur das Princip der Nützlichkeit vom Probabilismus nicht angetaſtet. —

Die Jeſuiten wälzen die Anklagen auf die katholiſche Kirche und das tridentiner Koncil ab. Die Kaſuiſtik iſt für den Beichtſtuhl nothwendig. — Ihre Aehnlichkeit mit dem Skepticismus. — Welchen Gebrauch man von der Heiligen Schrift macht. — Durch dieſe die Zweideutigkeit im Sprechen und reservatio mentalis entſchuldigt. Ihre Nützlichkeit. — Herablaſſung iſt eine Nothwendigkeit. — Beſondere Moral für jeden Stand. — Charakteriſtiſche Nachſicht mit den Sünden des Adels. — Das Recht des Todſchlags aus Nothwehr ausgedehnt. —

Die Kunſt, ſeiner Abſicht eine gute Richtung zu geben. — Antwort auf die ſechs erſten Briefe aus einer Züricher Handſchrift. — Die verſchiedene Auffaſſung der Lehre vom Zinsnehmen. Kolliſion mit den Staatsgeſetzen. Verirrungen des Janſenismus auf der anderen Seite. — Die Kaſuiſtik iſt das Werkzeug einer heilbringenden Prädeſtination. — Der jeſuitiſche Mariendienſt erleichtert die Seligkeit ſehr. — Gewohnheit iſt eine Entſchuldigung. Die Kaſuiſtik lehrt mehr auf die Klaſſe, als auf das Weſen der Sünde ſehen. — Iſt das Gebot der Liebe nur ein den anderen Geboten gleich ſtehendes? Der Eifer für die Kirche in ihrer Aeußerlichkeit muß das Gebot der Gottesliebe heruntерſetzen. Zuſammenhang mit dem Dogma und dem Begriffe der Sacramente.

Eilfter Brief. Montalt adreſſirt nun ſeine Briefe an die Jeſuiten ſelbſt. — Nur ein blinder, ſündiger Eifer konnte ſein bisheriges Verfahren tadeln. — Er wird von den Jeſuiten des Betrugs angeklagt. Was davon zu halten? Lehre der Jeſuiten über die Verleumdung. — Pascals Verhältniß zum Janſenismus. — Seine Theorie der Erkenntnißvermögen. —

Urtheile von Boſſuet, Boileau, Voltaire über die P.-Briefe. — Le Moine's Schrift über die bequeme Frömmigkeit. — Der Provinzialbriefe Verdienſt um Ausrottung eines falſch-romantiſchen Geſchmacks. — Zuſammenhang der laxen Beichtmoral mit der Reaktion de

römischen Kirche und mit der Inquisition. — Einige Endresultate und Erörterungen; namentlich über Beweiskraft der Auszüge aus einzelnen Kasuisten.
Folgen der P.-Briefe für die Jesuiten. Die Pfarrer erheben sich gegen die Jesuitenmoral. — Urtheilssprüche der gallikanischen Kirche und der römischen Inquisition über die P.-Briefe und über die Apologie der Kasuisten. Pascals Erklärung darüber.

Drittes Buch. Die lezten Jahre des Kampfs . . . . Seite 172

Wunder an Margarethe Perier. — Seine persönliche Bedeutung für Pascal und Einfluß auf seine Arbeiten. — Pascals Leben, Studien, Abcese A. 1657 und 1658. — Lösung des Problems der Cykloide. — Die vier letzten Leidensjahre. — Pascals Geduld und Liebe zur Armuth. — Wie er seine Nächsten liebte. — Versöhnlichkeit. — Sein persönliches Verhältniß zur Jesuitenmoral und zur Kirche.
Der Papst verdammt die fünf Säze ausdrücklich im Sinne Jansens. Formular. Dr. Arnauld legt seine Gewissensskrupel dem Bischof von Alet vor. — Hof und Bischöfe befehlen Unterschrift des Formulars. — Erstes, zweideutiges Mandement. — Verschiedene Ansichten über Unterschrift. — Jacquelinens Brief und Tod, als des ersten Schlachtopfers des Formulars. — Zweites Mandement. — Differenz zwischen Pascal und Arnauld. — Die zwei Sinne Jansens. — Pascal ist gegen jede Zweideutigkeit und gegen die Untrüglichkeit des Papsts auch in Glaubenssachen. — Er ist nicht ganz consequent. — Sein persönliches Verhältniß zu den Theologen von Port-Royal. — Lezte Krankheit. Tod. Sektion. Grabschrift. Seine Charakteristik durch sich selbst und durch Nicole.

Viertes Buch. Die Gedanken Pascals über die Religion Seite 221

Pascals Plan für Entwicklung seiner Gedanken. — Er sucht mehr zu überzeugen, als zu beweisen. — Grundvoraussezung der indolenten Zweifler. — Die Gegner der evangelischen Wahrheit sind ein Zeugniß dafür. — Gebrauch der Vernunft. Erkenntniß Gottes. — Recht und Gewalt der Gefühle, der Sinne und der Gewohnheit. — Relativität aller menschlichen Erkenntnis. — Die angeborenen Fehler des Menschen weisen auf eine uranfängliche Vortrefflichkeit seiner Natur hin — Die angeblichen Principien sind nur Meinung und Gewohnheit. Selbsttäuschung des Menschen. Die Geisteskräfte stören sich gegenseitig. Unglückseliger Widerspruch unseres ganzen Wesens. Der Mensch sucht und flieht sich selbst und die Ruhe. Nur das Christenthum erklärt diesen Widerspruch und befreit davon. — Alle Offenbarung ist nur Eine zu Christo und in Christo. Sie ist dem natürlichen Menschen allerdings widernatürlich. Sein Widerstand; Sieg des Christenthums darüber. — Sittliches Gleichgewicht im Christenthum. Muth und Demuth. Ergebung und vollkommene Freude. — Bibel. Kirche. Wunder. Weissagung. — Die Beweise aus der Natur. — Warum die göttliche Wahrheit durch den Willen in den Geist kommen muß. — Was heißt den Gott der Christen kennen? — Die Kindertaufe. — Gefährliche Ansichten Pascals über die Grundlagen der Gesellschaft und des Staats; ihr Zusammenhang mit seinen ascetischen Grundsäzen. — Pascal verficht das Recht der Naturwissenschaften auf freie Entwicklung dem Klassicismus gegenüber. Beide haben ihre besonderen Gebiete, die Religion das ihrige.

Beilagen.

Seite
I. Briefwechsel von Agnes und Jacqueline. Zu Seite 31. 255
II. Pascal über die Wiedergeburt. Zu Seite 55. 259
III. Der Herzog von Roannes und seine Schwester; Pascals Briefe an diese. Zu Seite 57. 262
IV. Domats Leben und Grundsäze. Zu Seite 57. 270
V. Unvollendeter Aufsaz Pascals über die Prädestination. Zu Seite 71. 275
VI. Talon sucht zu beweisen, daß in Frankreich keine Inquisition eingeführt werden wolle. Zu Seite 78. 279
VII. Gerede über die Jansenisten. Zu Seite 73. 281
VIII. Das Gefährliche an den Grundsäzen St. Cyrans über das Kommuniciren. Zu Seite 86. 282
IX. Schriften zur Widerlegung der Provinzialbriefe. Zu Seite 119. 284
X. Le-Moine's Schrift: Die bequeme Frömmigkeit. Zu Seite 147. 296
XI. Escobars Moral. Zu Seite 151. 305
XII. Alloza's moralisches Alphabet. Zu Seite 156. 306
XIII. Sanchez de matrimonio. Zu Seite 160. 359
XIV. Flugschrift gegen das Wunder an M. Perier. Zu Seite 177. 361
XV. Zweideutiges Mandement der Generalvikare von Paris. Zu Seite 198. 363
XVI. Briefwechsel strenger Jansenisten über das Formular und den Gehorsam gegen Papst und Bischöfe. Zu Seite 212. 364
XVII. Geschichte der Familie Perier. Die Herausgabe von Pascals Gedanken über die Religion. Zu Seite 221. 380

Erſtes Buch.

Pascals Leben bis zum Jahre 1656.

Blaiſe Pascal (oder wie die Zeitgenoſſen es häufig ſchreiben: Paſchal) ſtammt aus einer alten Familie der Auvergne. Das Familien-Begräbniß der Pascal und Perier war, wenigſtens noch bis auf die Revolution, zu Clermont in der Kirche Notre-Dame du Pont zu ſehen. König Louis XI. adelte (um 1478) die Familie zur Belohnung für die Verdienſte Stephan Pascals, welcher Maitre des Requetes war; ſie machte aber keinen Gebrauch von dieſem Rechte, wenigſtens nicht zur Zeit unſeres Blaiſe. Die Pascal, wie ihre Frauen, gehörten dem parlamentariſchen Stamme an, welcher eine ausgebreitete Klaſſe, eine beſondere Nation im franzöſiſchen Volke bildete, ſeinen eigenen Charakter, ſein Herkommen, ſeine eigenen gleichſam angeborenen Anſichten, Tendenzen und Privilegien hatte. — Ein anderer Stephan, der Vater unſeres Blaiſe, ſtudirte in Paris die Rechte und war durch ſeinen Vater dem General-Advokaten Anton Arnauld empfohlen, welcher die Philippika gegen die Jeſuiten hielt (December 1594), eine Rede, welche man die Erbſünde ſeiner Familie nannte. Derſelbe Anton Arnauld war der Vater der Mutter Angelika von Port-Royal, und der Schweſter Agnes, des Robert d'Andilly und des berühmten Doktors Anton Arnauld.

Stephan kehrte nach Clermont zurück, kaufte ſich eine Stelle beim Parlamente und wurde zweiter Präſident bei der Cour des Aides. Im Jahre 1618 heirathete er Antonie Begon, welche ihm ſechs Kinder gebar, von welchen aber nur drei die Kinderjahre überlebten. Die Mutter ſelbſt ſtarb nach einer nicht zehnjährigen Ehe (im Jahre 1626 oder 1628).

Die ältere Schweſter unſeres Blaiſe vertrat bald die Mutterſtelle bei den beiden Geſchwiſtern. Sie hieß Gilberte; geboren 7. Januar 1620, ſie iſt unter dem Namen Madame Perier

bekannt. Ihr treuer Sinn, ihre liebevolle Sorgfalt für den Bruder, welcher ihr Stolz war und den sie verehrte, drückt sich so natürlich und weich aus in der Vie de Monsieur Pascal, ecrite par Madame Perier, sa soeur, welche den meisten Ausgaben der Gedanken über die Religion beigedruckt ist. (Die deutschen Auszüge und Uebersetzungen der letzteren pflegen dasselbe zu thun.) Der Pfarrer von St. Jacques du Hautpas, als er ihren Leichnam zur Bestattung an der Seite ihres Bruders dem Pfarrer von St. Stephan übergab, nannte und charakterisirte sie mit den Worten des Weisen als die „starke Frau."

War sie ihrem Bruder, dessen so viele Leiden warteten, als eine rechte Martha an die Seite gegeben, so glänzte die jüngere Schwester, Jacqueline, geboren zu Clermont 4. Oktober 1625, durch mancherlei Talente, welche sie in der Gesellschaft gefeiert machten. Sie war von sehr zartem Körperbau, und während ihr Geist sich eigenthümlich und früh entfaltete, ließ sie ihre kleine, feine Gestalt lange ungleich jünger erscheinen, als sie wirklich war. Sie ist als die geistige Zwillingsschwester von Blaise zu betrachten; während Gilberte bald ihren Bruder als einen überlegenen Geist und Charakter bewunderte, der freilich nichts weniger als unthätige Zeuge seiner größten Siege war, übte Jacqueline den mächtigsten Einfluß auf Blaise. In ihr ging später der Geist einer Maria auf. Sie machte die Bahn des Lebens Hand in Hand mit ihrem Bruder, und wenn das eine voraus war, zog es das andere Geschwister nach sich. Das ist das ganze Geheimniß ihres Lebens, welches nur als gemeinsames, nur in seiner Einheit erkannt werden will.

Unser Blaise Pascal ist geboren zu Clermont 19. Juni 1623; diese Stadt hatte in den Bürgerkriegen der Liege eifrig das gallikanische gegen das ultramontanische Princip verfochten.

Die Alten ließen in ihren Mythen die Wiege ihrer Götter, ihrer Heroen, ihrer großen Männer von feindseligen, neidischen Göttern und Gewalten, von Schlangen und Ungeheuern bedroht werden. — Auch Pascals Wiege ist gefährdet durch den Zauber der Hölle; nur nimmt es, sey es nun Fabel oder Geschichte, die Farbe und Gestalt der Zeit an. Lassen wir Margarethe Perier das Wort, uns das Abenteuer zu erzählen:

Als mein Oheim ein Jahr alt war, begegnete ihm etwas Außerordentliches. Meine Großmutter war bei aller ihrer Jugend sehr fromm und mildthätig, sie hatte eine große Zahl armer Familien, welchen sie monatlich eine kleine Summe gab. Unter den armen Weibern, welchen sie also das Almosen reichte, war auch eine, welche man für eine Hexe hielt; alle Welt sagte es ihr. Meine Großmutter aber, welche viel Verstand hatte und nicht zu diesen Leichtgläubigen gehörte, lachte über die Warnungen und gab ihr immer das Almosen. Zu dieser Zeit nun geschah es, daß der kleine Pascal in eine Auszehrung verfiel, welche man in Paris tomber en chartre nennt; sie war aber auch von zwei ungewöhnlichen Umständen begleitet; fürs Erste konnte er kein Wasser sehen, ohne daß er in große Aufregung gerieth; das Zweite aber war noch viel erstaunlicher, denn er konnte es nicht ausstehen seinen Vater und seine Mutter nahe beisammen zu sehen. Er ließ sich von Jedem von Beiden besonders mit Vergnügen liebkosen, sobald sie sich ihm aber vereint nahten, schrie er und sträubte er sich mit der äußersten Gewalt. Das Alles dauerte über ein Jahr, während dessen das Uebel zunahm, und er verfiel in eine so verzweifelte Lage, daß man ihn dem Tode ganz nahe glaubte.

Jedermann sagte meinen Großeltern, es sey dies zuverlässig ein Zauber, welchen diese Hexe dem Kinde angethan (sort qu'elle avait jeté). Beide spotteten darüber und betrachteten diese Reden als Einbildungen, welche man sich macht, wenn man außerordentliche Dinge sieht; daher nahmen sie auch keine Vorsichtsmaßregeln, sondern ließen dem Weibe freien Zutritt in das Haus, ihr Almosen zu empfangen. Endlich hieß mein Großvater, ärgerlich über Alles das was man ihm davon sagte, eines Tags dieses Weib in sein Kabinet eintreten; er glaubte, die Art wie er mit ihr redete, würde ihm Gelegenheit geben, all' dieses Geschwätz zum Schweigen zu bringen; er aber war sehr erstaunt, als sie ihm gleich auf seine ersten Worte nur ganz bescheiden antwortete, dem sey nicht also und man sage es ihr nur aus Neid nach, der Almosen wegen, die sie empfange. Er wollte ihr nun bange machen, stellte sich versichert, daß sie sein Kind behext und drohte ihr mit dem Galgen, wenn sie ihm nicht die Wahrheit gestehe. Dies erschreckte sie sehr; sie warf sich vor ihm auf die Kniee nieder und betheuerte ihm, sie wolle Alles sagen, wenn er verspreche, ihr das Leben zu retten.

Mein Großvater dadurch sehr überrascht, fragte sie, was sie gemacht und was sie dazu bewogen? So sagte sie ihm nun, daß sie ihn einmal gebeten, einen Prozeß für sie zu führen, er aber habe es ihr verweigert, weil er glaubte, sie habe das Recht nicht für sich; um sich dafür zu rächen, habe sie sein Kind behext, weil sie gesehen, daß er es so sehr liebe; es thue ihr leid, ihm es zu sagen, der Zauber sey aber zum Tode. Mein Großvater rief: wie, mein Sohn muß also sterben? — Es gibt noch ein Mittel, erwiderte sie, es muß Jemand für ihn sterben, auf den man den Zauber übertrüge. Da mein Großvater aber sagte, er wolle lieber, daß sein Sohn, als daß Jemand für ihn sterbe, erwiderte sie, man könne den Zauber auch auf ein Thier übertragen. Mein Großvater bot ihr ein Pferd an; sie sagte aber, man brauche keine so große Kosten zu machen, eine Katze genüge ihr. Sie warf also die Katze zum Fenster hinaus, und ob diese gleich nur sechs Fuß hoch fiel, starb sie doch. Das Weib verlangte noch eine Katze, welche mein Großvater ihr auch geben ließ.

Die große Liebe zu seinem Kinde ließ ihn vergessen, daß man, um den Zauber überzutragen, den Teufel von neuem anrufen müsse. Dieser Gedanke kam ihm erst lange nachher, und er bereute dazu Veranlassung gegeben zu haben.

Die Alte machte nun Morgens einen Umschlag auf den Unterleib des Knaben aus dreierlei Kräutern, die ein noch nicht siebenjähriges Kind ihr gesammelt. Als mein Großvater um Mittag aus dem Justizpalaste nach Hause kam, fand er das ganze Haus und seine Frau in Thränen, man sagte ihm das Kind sey todt; so lag es denn auch in der Wiege. Er begegnet die Alte auf der Treppe und gibt ihr eine Ohrfeige, daß sie über die Stufe hinunterfiel. Sie erhob sich aber wieder und sagte, sie habe den Morgen vergessen voraus zu sagen, daß das Kind bis Mitternacht todt scheinen würde, dann werde es aber wieder zu sich kommen. Ob es nun gleich alle Kennzeichen des Todes hatte, befahl er, man solle es gehen lassen, man spottete aber über seine Leichtgläubigkeit, da er sonst nicht die Gewohnheit hatte, diesen Leuten zu glauben.

So blieben denn meine Großeltern immer bei dem Kinde, da sie sich auf Niemand sonst verließen; sie hörten eine Stunde nach der anderen schlagen, endlich auch Mitternacht, ohne daß das Kind ein Lebenszeichen gegeben. Endlich zwischen Mitternacht und

Einuhr, doch war es näher bei Ein, fing das Kind an zu gähnen. Mit Erstaunen nahm man es auf und erwärmte es; man gab ihm Wein und Zucker, die es verschluckte; darauf nahm es die Brust der Amme, doch ohne Zeichen von Bewußtseyn zu geben, ohne die Augen zu öffnen. Dies währte bis Sechsuhr des Morgens; da es nun aber seinen Vater und seine Mutter beisammen sah, fing es an nach seiner Gewohnheit zu schreien. Daraus sah man, daß es noch nicht ganz geheilt worden, war aber doch darüber getröstet, daß es nicht todt war. Etwa sechs oder sieben Tage nachher fing es an den Anblick des Wassers zu ertragen; als mein Großvater eines Tags von der großen Messe zurückkam, fand er es, wie es in den Armen seiner Mutter spielte, indem es Wasser aus einem Glas ins andere goß. Er wollte sich nähern, aber das Kind konnte ihn noch nicht ausstehen; dies geschah erst nach einigen Tagen, und nach drei Wochen war es völlig geheilt und bekam wieder seine frühere gesunde Fülle.

Den 7. December 1668, also nach Pascals Tode, schrieb der unglückliche Lomenie, Graf von Brienne, Mitglied des Oratoriums, an dessen ältere Schwester, Madame Perier: Man hat mir gesagt, daß Sie wundersame Geschichten von Träumen, Zauberern, Zaubereien und Erscheinungen wüßten. Ich mache eine kleine Sammlung davon, und ich wollte, Sie könnten sehen, was ich schon geschrieben. Ich setze nur sehr bestimmte und wahre Nachrichten in mein Buch, mit möglichst genauer Angabe der Umstände. Wenn Sie mir etwas von dieser Art schicken können, oder von ganz zuverlässigen Personen etwas erfahren, so bitte ich Sie inständig, mir diese Gnade zu erweisen. Alle diese Dinge, wenn sie wahr sind, sind starke Beweise für die Religion. Brienne war damals bei der Herausgabe der Pensées von Pascal mit beschäftigt; hatte er wohl von dieser Geschichte gehört? oder bezieht es sich auf ein späteres, inneres Ereigniß mit Pascal, welches einige seiner Verehrer als Vision darzustellen suchten? wollte er vielleicht durch die obengenannte Sammlung auch einen Beitrag zur Rechtfertigung der christlichen Religion geben?

Wie hoch steht Pascal auch in diesen Dingen über den herrschenden Vorurtheilen seiner, ja unserer Zeit! Und was hat mehr dazu beigetragen, ihn davon frei zu machen, sein tiefer Blick in die Naturwissenschaften, oder seine lautere Frömmigkeit?

Den Wundern der leiblichen, folgen die der geistigen Entwickelung. Können wir nicht umhin, in Beziehung auf jene, mindestens unser Urtheil zu suspendiren, so dürfte selbst bei diesen die Bewunderung der Familie Manchem eine etwas veränderte Stellung und Bedeutung gegeben haben.

Der Tod der Mutter, als Blaise erst drei Jahre alt war, und die frühen Spuren großer Talente bei seinem einzigen Sohne, die Sorge um die Erziehung und Bildung seiner Töchter, wie der Wunsch in persönlichem Verkehr mit unterrichteten, strebsamen Männern zu stehen, vermochten den Vater seine Stelle in Clermont zu verkaufen und seine Familie und sein Vermögen im November 1631 nach Paris überzusiedeln.

Blaise besuchte nie eine öffentliche Lehranstalt, er hatte nie einen anderen Lehrer, als seinen Vater, welcher sich ihm sehr widmete. In Paris sah dieser sich nicht bloß seiner Amtspflichten, sondern auch vieler zeitraubender Verbindungen und Gesellschaften ledig, in großer Freiheit und Einsamkeit. Gilberte erzählt uns: Sein Hauptgrundsatz bei der Erziehung war, den Sohn immer über seiner Arbeit zu halten. Daher ließ er ihn das Latein erst im zwölften Jahre anfangen, damit es ihm dann um so leichter und besser einginge. Indeß lehrte er ihn die allgemeine Grammatik der Sprachen, durch welche es möglich wird, die Sprachen der verschiedenen Länder unter sich mittheilbar zu machen. Dieser allgemeine Begriff machte seine Vorstellungen klar; er lernte dadurch den Vernunftgrund der grammatischen Regeln, so daß er, sobald er daran kam, diese zu lernen, sich Rechenschaft geben konnte, warum er es that, und sich gerade dessen befleißigte, was die meiste Anstrengung verlangte.

Ueberdies sprach der Vater mit dem Kinde über alles Mögliche, wofür es Fähigkeit zu haben schien, z. B. von den außerordentlichen Wirkungen des Schießpulvers; Blaise hätte gerne von Allem die Ursache gewußt. Ein Fayance-Teller, welcher nach einem Schlage mit dem Messer lange fortklang, aber aufhörte sobald er ihn berührte, war für den Knaben ein großes Problem. Er war häufig durch die gewöhnlichen Erklärungen nicht befriedigt, und fing an selbst nach anderen zu suchen. Denn, fügt Gilberte hinzu, er hatte immer eine bewundernswürdige Bestimmtheit des Geistes, um das Falsche zu unterscheiden. Und man darf sagen,

daß immer und in allen Dingen die Wahrheit der einzige Gegenstand seines Geistes war, da ihn nie etwas Anderes befriedigen konnte, als ihre Erkenntniß. — Damit hat das schlichte Urtheil der treuen Schwester offenbar das Lebenselement bezeichnet, welches Pascal von Anfang bis zu Ende beseelte und — verzehrte. Aber vielleicht charakterisirt er sich nicht sowohl bloß durch sein unverwandtes Streben und Ringen nach Wahrheit, als durch die viel seltenere unbedingte Wahrhaftigkeit, welche beurkundet, daß der Trieb nach Wahrheit bei ihm nicht bloß in den intellektuellen, sondern wesentlich in den moralischen Kräften wurzelte, daß sein letzter Impuls aus dem Gewissen kam, welches ihn antrieb, die größten Arbeiten seines Lebens über sich zu nehmen, an welches er, als an die höchste Instanz der Wahrheit, als an Gottes Stimme und Statthalter auf Erden, sowohl in den Provinzial-Briefen, als in seinen Gedanken über die Religion, und in seinem letzten schwersten Kampfe appellirte.

Seine großen, frühen Talente, oder vielmehr sein Genie für die Geometrie, war nur ein diesem Wahrheitstriebe entsprechendes Organ, ein Mittel und Weg sich ihr zu nähern, ihre berechenbare Seite anzufassen, und von hier aus in sie einzudringen. Dafür sahen es namentlich seine Freunde in Port-Royal an, für einen Beweis, daß ein Geist, welcher mit so großen Kräften ausgerüstet, als in einem Jahrhunderte nur wenige Auserwählte es sind, und mit der möglichst höchsten Kraftanstrengung sich der Wahrheit auf ihren natürlichen Zugängen genähert, daß dieser Geist doch die befriedigende, höchste, unmittelbare Wahrheit erst im Glauben gefunden. Dies bewährten sie z. B. durch die Geschichte von der Roulette.

Der Vater war ein in den mathematischen Wissenschaften sehr unterrichteter Mann. * Diese hatten damals durch die Schriften von Descartes eine früher nie geahnte Wichtigkeit erhalten. Stephan nahm thätigen Antheil an dem großen Unternehmen durch sie die Welt zu konstruiren und schrieb zur Beantwortung der Einwürfe von Descartes (gegen ein Werk von Fermat) de

* Es ist für den damaligen französischen Sprachgebrauch bezeichnend, daß er immer bel esprit et savant homme genannt wird, damals zum Theil zusammenfallende Begriffe.

maximis et minimis. So erzählt denn auch Gilberte: Mein Vater war sehr gelehrt in der Mathematik, und hatte mit allen in dieser Wissenschaft unterrichteten Männern Verkehr, welche denn auch häufig bei ihm waren. Da er aber die Absicht hatte, meinen Bruder zunächst in den Sprachen zu unterrichten, und wohl wußte, daß die Mathematik eine Wissenschaft ist, welche den Geist sehr erfüllt und ihm genügt, so wollte er, daß mein Bruder nichts davon wüßte, bis er in den Sprachen eine gewisse Vollkommenheit erlangt hätte. Daher hatte er alle seine mathematischen Bücher eingeschlossen, und enthielt sich in des Sohnes Gegenwart mit seinen Freunden davon zu sprechen. Umsonst bat Blaise den Vater wiederholt, ihm Unterricht darin zu geben; dieser weigerte sich dessen immer, und versprach es ihm als Belohnung, wenn er erst das Latein und das Griechische verstünde. Mein Bruder (er war etwa zwölf Jahre alt), fragte ihn eines Tags von was diese Wissenschaft handle; der Vater antwortete ihm nur im allgemeinen, es sey die Wissenschaft genaue, regelrechte (juste) Figuren zu machen, die Verhältnisse aufzufinden, welche sie unter sich hätten; verbot ihm aber zugleich je wieder davon zu sprechen oder auch nur daran zu denken. Der Knabe dachte aber in den Erholungsstunden über die Antwort des Vaters nach; er nahm, als er allein in seinem Spielzimmer war, Kohlen, machte Figuren auf den Fußboden, und suchte z. B. wie man einen vollkommen runden Zirkel machen könne, ein Dreieck, dessen Seiten und Winkel durchaus gleich wären, und Anderes dergleichen. Er fand dies allein, und suchte sofort die Verhältnisse der Figuren unter einander. Da mein Vater aber so strenges Geheimniß über dieses Alles beobachtet, wußte der Knabe nicht einmal die Namen dafür, und sah sich genöthigt diese, wie die Definitionen, selbst zu machen. So nannte er z. B. einen Kreis „Rundes," eine Linie „Stange." Nach den Definitionen machte er sich Axiome und endlich vollständige Beweise. So trieb er es durch den innern Zusammenhang bis zum zwei und dreißigsten Satze des ersten Buchs von Euklid (natürlich ohne daß er gerade die 31 vorangehenden der Reihe nach gefunden und durchgemacht). Er war eben daran, als der Vater hereintrat, ohne daß der neue Archimedes dies eine gute Weile lang bemerkte, so sehr war er darein vertieft. Es ist schwer zu sagen, wer über dies Zusammentreffen mehr erstaunte,

der Vater oder der Sohn, welcher sich bewußt war, daß ihm der Vater alle Beschäftigung damit ausdrücklich verboten. Die Ueberraschung des Vaters stieg aber noch, als er auf die Frage, was er da treibe, von Blaise die Antwort erhielt, er suche gerade die gemeldete Aufgabe; er fragte den Sohn, was ihn auf diesen Gedanken gebracht; dieser antwortete, weil er zuvor etwas anderes gefunden, und so kam der Vater durch Frage und Antwort von einem Satze zum anderen, wie der Sohn sie entwickelt und zuletzt auf die Definitionen und Axiome.

Stephan vergoß bei seinem Freunde le Pailleur, zu welchem er eilte, Freudenthränen, und gab nun dem Sohne den Euklid als ein Buch für seine Erholungsstunden, welches dieser denn auch ohne Nachhülfe durchlas. Bald wurde er zu den wöchentlichen Zusammenkünften der Männer vom Fach zugelassen, wo sie ihre Arbeiten vorlasen, ihre Fortschritte sich mittheilten; es liefen Mittheilungen aus Italien, Deutschland * und anderen Ländern an die Gesellschaft ein. Blaise nahm von nun an lebhaften Antheil, und lieferte Arbeiten, welche die Selbstständigkeit und Produktivität seines Geistes beurkundeten, lernte aber zugleich bei seinem Vater das Latein und Griechisch, die Logik und Physik, wie andere Kenntnisse, welche man zur Philosophie zählte.

Zugleich war die ältere Schwester die Lehrerin der kleinen. Zeigte diese auch anfangs nicht große Lust und Anlage zu den nöthigen Kenntnissen, so entwickelte sich doch auch in ihr unerwartet ein angebornes Talent. Doch lassen wir ihrer Schwester und Lehrerin selbst das Wort.

Gilberte erzählt von ihrer kleinen Jacqueline: Man fing in ihrem siebten Jahre an sie das Lesen zu lehren, und da mir mein Vater diese Sorge übertragen, sah ich mich sehr aufgehalten, denn sie hatte eine große Abneigung dagegen; was ich auch thun

* Es ist merkwürdig, welches Mißverhältniß damals herrschte zwischen dem Rufe, in dem die deutsche Gelehrsamkeit und anderseits die deutsche Gesittung stand. Während kurz vor dieser Zeit (und vor dem 30jährigen Kriege) die pariser Gelehrten gestehen, sie erhalten das Beste immer von den deutschen Büchermessen, stellt ein gleichzeitiger Kupferstich, den Triumphzug, welchen die Gnadenlehre der Jesuiten, als Maske, über die der Jansenisten hielt, so dar, daß die deutschen Masken nicht mit Italienern und Engländern, sondern mit den uncivilisirten Völkern Asiens, mit Mongolen und Aehnlichen, in der Procession zusammengestellt werden.

mochte, ich konnte sie nicht dazu bringen, daß sie mir bei ihrer Aufgabe bis zu Ende aushielt. Endlich las ich einmal zufällig Verse laut vor. Diese Kadenz gefiel ihr so wohl, daß sie zu mir sagte: wenn du mich willst lesen lassen, so möchte ich es in einem Versbuche thun, dann werde ich meine Aufgabe sagen, so oft du nur willst. Dies überraschte mich, da ich nicht glaubte, daß ein Kind in diesem Alter Verse von der Prosa unterscheiden könnte. So nahm ich denn das Buch, welches sie wünschte, und sie lernte auf diese Weise nach und nach lesen. Seit dieser Zeit redete sie beständig von Versen, und lernte eine Menge auswendig, denn sie hatte ein vortreffliches Gedächtniß, wollte die Regeln davon wissen, und machte schon im achten Jahre Verse, die nicht übel waren, noch ehe sie lesen konnte.

Dieses frühe Talent zur Poesie oder doch zum Verse hat einen merkwürdigen Gegensatz, in dem noch erstaunlicheren frühreifen Talente ihres Bruders zur Mathematik; die beiden Geschwister, die sich doch so zärtlich, wie Zwillingsgeschwister liebten, standen sich wie zwei Pole entgegen. Vielleicht lag eben darin ein mächtiger Zug geistiger Verwandtschaft? Jacqueline behielt bei all' Diesem ihre Kindlichkeit; ja sie sah in ihrem dreizehnten Jahre einem siebenjährigen Kinde ähnlich.

Diese der Erziehung so förderliche Ruhe wurde durch ein Ereigniß gestört, welches auch weiterhin bedeutende Folgen für die ganze Richtung des Geistes und der Schicksale der Familie hatte.

Die Regierung durch den Krieg mit Spanien, welcher durchaus nicht die günstige Wendung nahm, deren man gewiß zu seyn geglaubt, in mehrere, namentlich aber in starke Geldverlegenheit gesetzt, suchte die nöthigen Mittel bald durch Herablassung und Schmeichelei gegen die Korporationen sich zu verschaffen, bald erlaubte sie sich Maßregeln, welche als Eingriffe in das Eigenthum der Bürger Aufregung verursachen mußten. Der Vater Pascal hatte sein Vermögen in Renten auf das Stadthaus verwandelt; Richelieu beraubte ihn wie viele Andere, durch einen Gewaltstreich eines Theils seiner Einkünfte. Einige der am meisten Betheiligten, unter ihnen auch Pascal, gingen (März 1638) zu dem Siegelbewahrer, sie machten diesem so lebhafte, beinahe drohende Vorstellungen, daß Richelieu ihre Verhaftung

befahl.* Pascal erfuhr noch bei Zeiten, daß schon einige seiner Genossen in die Bastille geworfen worden, und fand es für gerathen, „in cognito eine Reise in die Auvergne zu machen." So suchten ihn die Häscher umsonst in seiner Wohnung.

Die Kinder blieben unter der Obhut der älteren Schwester und seiner Freunde in Paris. Im September 1638 war Jacqueline sehr gefährlich an den Blattern erkrankt. Der Vater, welcher sich zum Theil bei Freunden in Paris verborgen hielt, ließ sich durch keine Gefahr abhalten, die ganze Zeit bei dem geliebten Kinde zuzubringen. Es wurde gerettet, aber seine Schönheit war dahin. Jacqueline, obgleich schon in einem Alter, welchem dies fühlbar ist, dankte Gott in Versen dafür; sie betrachtete nun ihre Augen als die Schutzwächter ihrer Unschuld, als unzweifelhaftes Zeichen, daß Gott ihr diese erhalten wolle. — Dieses Gedicht hat etwas ängstlich Frühreifes.

Unter diesen Umständen geschah es, daß Richelieu, welcher den unglücklichen Gedanken hegte, sich für einen eben so guten Dichter und Kunstrichter zu halten, als er ein großes politisches Genie war, den Einfall hatte, eine Komödie nach seinem Geschmacke, es war Amour tyranique, Tragi-Komödie von Scudery, durch junge Mädchen spielen zu lassen. Die Ausführung blieb seiner Nichte, der Herzogin von Aiguillon, überlassen. Diese lud durch einen ihrer Edelleute die kleine Jacqueline ein, dabei eine Rolle zu spielen; Gilberte antwortete aber: der Kardinal macht uns nicht so viel Vergnügen, daß wir daran dächten, ihm welches zu machen.

Die Herzogin war eine sehr wackere Frau, welche die Härten des politischen Systems ihres Oheims im Einzelnen wieder gut zu machen suchte und dazu namentlich seine Schwachheiten benützte. So gab sie um dieselbe Zeit Angelika von Port-Royal die Fürbitte für den in Vincennes gefangenen St. Cyran in den Mund, scheiterte aber an deren frommer Kühnheit, wie hier an der kindlichen Liebe. Sie ließ sich jedoch dadurch nicht irre machen; ohne Zweifel hatte sie von Anfang an eine gute Absicht dabei. Die

* Tallemant des Reaux sagt: Il était homme de bien et de savoir surtout. Quand on fit la réduction des rentes, lui et deux autres firent bien bruit et à la tête de 400 rentiers comme eux, ils firent grande peur au garde des sceaux segnier.

Familie Pascal genoß in Paris, wie wir selbst aus der chronique scandaleuse von Tallemant des Reaux sehen, allgemein Ansehen und Achtung. Es konnte der Herzogin daher das letzte Ereigniß nicht entgehen, noch gleichgültig seyn; sie versprach alles Mögliche zu thun, um die Rückkehr des Vaters auszuwirken. Gilberte bedang sich noch die Freiheit aus, mit den Freunden ihres Vaters sich zu besprechen, und gab sofort die Erlaubniß, daß die Kleine mitspiele.

Jacqueline meldet ihrem Vater in einem Briefe vom 4. April 1639 den Hergang des Ereignisses. Montdory hatte Nachmittags dem Kardinal viel von Pascals Rechtschaffenheit und wissenschaftlicher Bildung erzählt, und dessen Benehmen in der Rentensache entschuldigt; er hatte ihm gesagt, die Kleine würde eine Anrede an ihn halten, und der Kardinal versprach ihre Bitte zu erfüllen. — Der Kardinal, schreibt Jacqueline, schien an der Vorstellung der Komödie viel Vergnügen zu finden, namentlich aber lachte er, wenn ich sprach, wie auch alle Anderen im Saale. Sobald die Komödie ausgespielt war, stieg ich von der Scene herunter, um mit der Herzogin von Aiguillon zu sprechen; da aber der Kardinal aufbrach, ging ich gerade auf ihn zu, aus Furcht darüber diese Gelegenheit zu verlieren. Montdory drang sehr in mich; und so ging ich denn also auf den Kardinal zu und sprach die Verse, welche er ungemein gut aufnahm. Sobald er mich auf sich zukommen sah, rief er: Siehe da, die kleine Pascal! und während ich meine Verse sagte, umarmte und küßte er mich jeden Augenblick und sagte darauf: ich gestehe dir Alles zu, was du verlangst, schreibe deinem Vater, daß er in aller Sicherheit zurückkomme. Die Herzogin von Aiguillon legte auch noch ein gutes Wort ein: es wäre Schade, wenn ein Mann von solchen Kenntnissen nicht benützt würde; auch habe er einen Sohn, der, obgleich erst 15 Jahre alt, in der Mathematik ausgezeichnet sey. Sie ließ sich Blaise vorstellen und sagte ihm viel Schönes. Die drei Geschwister waren überglücklich, die Kleine vergißt aber auch nicht, ihrem Vater von den trefflichen Konfituren, Früchten, Limonade zu erzählen, wie von den unglaublichen Artigkeiten, welche man ihr gesagt.

Die selbstgemachten Verse, welche sie an den Kardinal gerichtet, lauten:

Ne vous étonnez pas, incomparable Armand,
Si j'ai mal contenté vos yeux et vos oreilles,
Mon esprit agité de frayeurs sans pareilles
Interdit à mon corps et voix et mouvement;
Mais pour me rendre ici capable de vous plaire
Rappellez de l'exil mon misérable père;
C'est le bien que j'attend d'une insigne bonté.
Sauvez cet innocent d'un péril manifeste.
Ainsi vous me rendrez l'entière liberté
De l'esprit et du corps, de la voix et du geste.

Nach anderen Nachrichten ſcheint es nicht, daß der Kardinal ſo leicht darauf eingegangen, was man aber dem Vater weislich verſchwieg; oder bewahrte Richelieu nur den Schein, als hänge es vom Könige ab. Man vergaß nach Beendigung des Schauſpiels die Kleine ihm vorzuſtellen, oder fürchtete dieſe es in ihrer Ungeduld; kurz ſie ging auf ihn zu, er nahm ſie auf die Knie, und ſie ſagte unter vielen Thränen ihre Verſe. Der Kardinal verſprach zuerſt nur, daß er mit dem König davon reden wolle; da aber der Kanzler, welcher auch durch die Herzogin zum voraus gewonnen war, in die Bitte einſtimmte, ſprach er: Nun, mein Kind, melde deinem Vater, er könne in aller Sicherheit zurückkommen, und es freut mich, einer ſo lieben Familie den Vater zurückgeben zu können. — Die beiden anderen Geſchwiſter ſtanden in der Blüthe der jugendlichen Schönheit dabei. — Da faßte die Kleine das Herz und ſagte aus eigenem Antrieb: Monſeigneur, ich habe Sie noch um eine Gnade zu bitten. Der Kardinal antwortete erfreut über dieſe kindliche, anſtändige Kühnheit: Bitte was du willſt; du biſt zu lieb, als daß man dir etwas abſchlagen könnte. So ſprach denn die Kleine: Ich bitte Eure Eminenz, meinem Vater die Ehre zu gönnen, Ihnen für Ihre Güte zu danken. Der Kardinal erlaubte es nicht bloß, ſondern drückte auch ſeinen Wunſch aus, daß er ihn mit ſeiner ganzen Familie beſuche. Als Pascal nach Paris zurückgekommen, und in dem Landſitze des Kardinals in Ruel (bei Paris) erſchien, ließ dieſer ihm ſagen, er ſolle ihm auch ſeine Kinder bringen, und als er den folgenden Tag dies that, empfing ihn der Kardinal freundlich, ſchärfte ihm alle mögliche Sorgfalt für die Kinder ein: Ich empfehle ſie Ihnen, ich will eines Tags etwas Großes aus denſelben machen.

Daß es dem Kardinal damit Ernſt war, bewies er, indem er bald darauf den Vater als Intendanten in Rouen anſtellte. Ein Bauernaufſtand hatte die Normandie aus den Fugen gehoben, aus Haß gegen das neue Steuerſyſtem hatte man einen Theil der Einnehmer getödtet, die Kataſter zerſtört; der Hof behauptete, das Parlament von Rouen habe dabei ſeine Schuldigkeit nicht gethan, und ſchickte Beamte mit unmittelbarer Vollmacht und Abhängigkeit vom Hofe dahin; der furchtbare Haudegen Gaſſion, ein Reformirter, mit welchem Pascal abging, mußte ſich den Eingang in die Stadt erzwingen, * die Bauern (Baarfüßer genannt) wurden, mit Feuer und Schwert gezüchtigt. Pascal hatte die ungeheure Mühe, einen großen Theil der Kataſter und Regiſter wieder herzuſtellen, wobei er mit exemplariſcher Strenge auf Unbeſtechlichkeit bei ſeinen Gehülfen drang.

Der Antheil, welchen Blaiſe an den Geſchäften ſeines Vaters nahm, veranlaßte die Erfindung der Rechenmaſchine, wofür er 1649 ein Brevet erhielt.

Sobald es möglich war, verſammelte der Vater ſeine Familie um ſich. Der Aufenthalt in Rouen war zunächſt von Bedeutung für das poetiſche Talent Jacquelinens, indem Corneille, der Schöpfer des klaſſiſchen franzöſiſchen Dramas, aus Rouen gebürtig, die Familie Pascal fleißig beſuchte und ſich Verdienſte um Bildung ihres Geſchmacks erwarb. Jacqueline hatte bisher ihr Talent an grotesken Gegenſtänden geübt, und war als ein kleines Wunderkind ſelbſt der Königin Anna vorgeſtellt worden, als dieſe eben mit dem nachmaligen Louis XIV. in der Hoffnung war.

---

* Gaſſion wurde vier Stunden in der Vorſtadt von Avranches durch eine Handvoll Verzweifelter aufgehalten. Sie ließen ſich Alle zuſammenhauen bis auf zehn. Nur Einer von dieſen ſollte Gnade erhalten, unter der Bedingung, daß er die neun Anderen hänge. Einer von dieſen, deſſen leiblicher Couſin, ſagte in der Todesangſt zum Henker: he cousin, ne me pends pas. Das Volk, welches mitten unter dieſen Gräueln die Luſt zum ſpaſſen nicht verloren, faßte dieſes Wort auf, welches ſeitdem ſprüchwörtlich geworden. Der Uebriggebliebene wurde Eremite. Es iſt charakteriſtiſch, daß nicht leicht ein Unglück über einen Theil Frankreichs gekommen, Blut vergoſſen oder ein Gräuel öffentlich geübt wurde, ohne daß dabei ein Witzwort gefallen wäre, das ſich in der Tradition erhalten und ſprüchwörtliche Geltung erlangt!

In Stanzen vom Mai 1645, unter dem Titel: Consolation sur la mort d'une huguenote, tröſtet Jacqueline Philis über den Tod einer Freundin.

Finissez tous ces déplaisirs,
La mort est sourde à vos soupirs,
Comme elle est aveugle à vos larmes,
Si le ciel l'eut faite autrement
Elle eut respecté tant de charmes.

Ein ſehr gerechter Schmerz liege freilich in der Betrachtung:

Qu'en mourant le ciel voulut
Que son hérésie obstinée
Laissa douter de son salut.

Und nun führt ſie die Sache der Geſtorbenen vor Gott in den Worten:

Helas! son malheur seulement
Causa son endurcissement
A vivre dans son hérésie,
Et son zèle la devoroit.
Recevant pour la mieux choisie
La foy que son père approuvoit.

Vous l'enrichites à nos yeux·
De ces dons les plus précieux
Dout vous ornez les belles âmes,
Et son ardente charité
Brûloit de vos divines flâmes,
Son coeur rempli de piété.

Sans cesse elle espéroit en vous
Et toujours son soin le plus doux
Etoit de vous être fidèle.
Helas! dans son aveuglement
Lui donnâtes-vous tant de zèle
Pour la perdre éternellement?

Mon Dieu, je ne pénètre pas
Dans les secrets dont ici-bas
Vous nous ôtez la connaissance,
Mais j'éspère en mon équité
Et crois que votre providence
Suit les loix de votre bonté.

In Rouen war das alte Herkommen, daß dem Verfaſſer des beſten Gedichts auf den Tag Mariä Empfängniß * ein Preis gegeben wurde. Jacqueline gewann ihn im Alter von vierzehn Jahren, und man überbrachte ihn ihr in feſtlichem Zuge unter Vorgang der Stadtmuſik. In ihrem dreizehnten Jahre hatte ſie ein Gedicht über die Liebe zu Thyrſis gemacht. Der damals angeſehene Dichter Benſerade ſagt darüber:

Qu'une fille à treize ans d'amour soupire et pleure
C'est souvent un défaut;
Mais pour une qui fait des vers de si bonne heure,
C'est vivre comme il faut.

Dabei war ſie noch ſo kindlich, daß in ihrem fünfzehnten Jahre ihre Puppen unter allen Spielen am meiſten Reiz für ſie hatten, ungleich mehr als alle Geſellſchaften, ſo ſehr ſie auch darin gefeiert wurde. Denn, ſagt ihre Schweſter, ſie hatte durchaus keine Anhänglichkeit an den Ruhm und an das Anſehen bei den Leuten; ich habe nie Jemanden geſehen, auf den dies weniger Eindruck gemacht. Der ſtärkſte Beleg für ihre Beſcheidenheit iſt, daß ihre Geſpielinen nie eiferſüchtig auf ſie wurden, vielmehr wetteiferten den Ruhm ihrer Sanftmuth, ihrer Güte, Anmuth und der Gleichheit ihrer Stimmung überall zu verbreiten.

Auch der Couſin Stephan Pascals, Florin Perier, war von der Regierung in Geſchäften in die Normandie geſchickt worden. Er bat um die Hand der älteren Tochter Gilberte, und heirathete ſie 1641, blieb zwei Jahre mit ihr in Rouen, und kehrte dann zu der Cour des Aides nach Clermont zurück. Es wird namentlich gemeldet, daß Gilberte von ihrem Vater mit Erfolg in Philoſophie, Mathematik, Geſchichte und Latein unterrichtet worden.

Sie macht nach dem Berichte, welchen ſie von dem glücklichen Auftritt mit Richelieu gibt, die Bemerkung: Dies Ereigniß ſchien nur Angenehmes nach dem Sinne der Welt zu haben, und nur Liebe zu ihr einflößen zu können. Indeß führte uns Gott gerade dadurch an den Ort, an welchem wir nach Gottes Vorherbeſtimmung die Mittel, ihn zu erkennen, finden ſollten.

* Es iſt recht bezeichnend für den mönchiſch-chevalereſken Charakter der damals herrſchenden Dichtkunſt, daß dieſes Kind ſich beſonders durch Verſe auf die grossesse de la reine und die conception de la St. Vierge bekannt machte.

Der Vater Pascal war im Januar 1646 auf dem Eise ausgeglitten, gefallen und hatte sich den Fuß verrenkt. Dieses veranlaßte seine nähere Bekanntschaft mit zwei Edelleuten aus der Gegend von Rouen, welche in der Behandlung solcher Schäden einen großen Ruf hatten. Sie waren Brüder, gehörten zu der ausgebreiteten Familie der Bailleul; der eine nannte sich de la Bouteillerie, der andere des Landes. Von Kindheit an hatten sie eine große Geschicklichkeit gezeigt, gebrochene und verrenkte Glieder wieder einzurichten, und hatten deßhalb die Anatomie und Heilkunst studirt. Zuerst war es für sie nur eine Art Liebhaberei. Es lebte aber zu Rouville ein „großer Diener Gottes" (nach dem Styl Port-Royals), der Pfarrer Guillebert. Er war mit St. Cyran in Verbindung. Von allen Seiten kam man, ihn predigen zu hören, und Beamte des Parlaments zu Rouen miethten daselbst Zimmer, worin sie Samstags übernachteten. Die beiden Edelleute übergaben sich ganz der Leitung dieses Pfarrers; sie ließen, Jeder am Ende seines Parks, einen kleinen Hospital bauen. Des Landes, welcher zehn Kinder hatte (einer seiner Söhne starb als Trappist, ein anderer als Einsiedler in Port-Royal; eine seiner Töchter war hier Nonne unter dem Namen Johanne von St. Aldegonde), that zehn Betten hinein, — der andere Bruder, welcher keine Kinder hatte, zwanzig Betten, und so pflegten sie die kranken Armen.

Die beiden Brüder richteten nun Pascal seinen Fuß ein und blieben die erste Zeit über bei ihm im Hause. Dieser Umgang machte einen tiefen Eindruck auf ihn. Zwar hatte die Familie Pascal schon bisher nicht bloß für rechtschaffen, sondern auch für fromm gegolten. Gilberte versichert uns, daß Blaise durch eine besondere Fürsehung Gottes auch bisher vor allen Lastern der Jugend bewahrt geblieben. Was aber für einen solchen Geist noch befremdender ist, fügt sie bei, er hatte in Sachen der Religion sich nie zur Freigeisterei geneigt, sondern seinen Trieb zu forschen immer auf die natürlichen Dinge beschränkt. Er sagte öfters zu mir, daß er dafür meinem Vater sich sehr verpflichtet fühle, welcher ihm seine eigene Ehrfurcht für die Religion von der Kindheit an eingeflößt und ihm den Grundsatz mitgetheilt, daß Alles, was Gegenstand des Glaubens ist, nicht auch Gegenstand des Verstandes, noch weniger ihm unterworfen seyn könne.

Dieſe Grundſätze wurden ihm oft wiederholt von einem Vater, für den er eine ſehr große Achtung hegte und an welchem er viel Wiſſen mit einem ſehr beſtimmten und energiſchen Raiſonnement beobachtete, und machten einen ſo tiefen Eindruck auf ſeinen Geiſt, daß er die Freigeiſter ſchon in ſeiner frühen Jugend als Leute anſah, welche in dem falſchen Grundſatze befangen ſeyen, daß die menſchliche Vernunft über Alles Meiſter iſt und welche das Weſen des Glaubens durchaus nicht kennen. Und ſo kam es, daß ein ſo großer, ausgedehnter Geiſt, voller Wißbegierde, welcher mit ſo großem Fleiße die Urſache und den Grund von Allem ſuchte, zugleich in allen Dingen der Religion wie ein Kind unterthänig war. Dieſe Einfalt hat ſein ganzes Leben über geherrſcht, ſo daß er, ſelbſt ſeit er ſich entſchloß, nichts mehr zu erforſchen als die Religion, ſich nie mit den die Neugierde mehr reizenden Fragen der Theologie befaßte, ſondern alle Kraft ſeines Geiſtes daran ſetzte, die Vollkommenheit der chriſtlichen Moral kennen zu lernen und zu üben; ihr hat er alle Talente geweiht, welche Gott ihm geſchenkt, und ſein ganzes übriges Leben hindurch hat er nichts Anderes gethan, als daß er Tag und Nacht über Gottes Geſetz nachdachte. — So weit die Mittheilung der Schweſter.

Die Frömmigkeit der Familie war bisher wohl eifrig und thätig geweſen, aber nicht „aufgeklärt" (éclairé). Dieſer charakteriſtiſche Ausdruck Port-Royals ſetzt ſich einerſeits der bloßen kirchlichen Werkgerechtigkeit, mit vielem Beichten, Kommuniciren und der Uebung einiger verdienſtlicher Werke entgegen, andererſeits ſchließt er die Wahrheit in ſich, daß man nicht Gott und der Welt zugleich dienen könne und daß man nur durch Gottes Gnade wahrhaft gerecht werde. — Nun fingen Vater und Kinder an und wollten in der Religion ſich auch ſo gut unterrichten, als die beiden Edelleute. Die Bücher aber, welche beſonders dazu dienten, ihre Frömmigkeit aufzuklären, waren die Schriften von St. Cyran, von Janſen (wahrſcheinlich ſein ungemein ſelten gewordener Discours sur la réformation de l'homme intérieur) und die von Dr. Arnauld, beſonders die gegen das häufige, mechaniſche Kommuniciren.

Zuerſt entſchloß ſich Blaiſe, dem ganz zu leben, was allein Noth thut, was er nunmehr dafür erkannt; er fing an, die Süßigkeit der chriſtlichen Einſamkeit zu ſchmecken, in welcher man das Glück hat, mit dem Herrn der Engel und der Menſchen zu

verkehren. — Gilberte schreibt: Unmittelbar nach seinem Experiment mit dem Quekſilber, welches auch sein Schwager auf dem Puy de Dome anstellte, als Blaise 24 Jahre hatte, veranlaßte ihn die Vorsehung, Erbauungsbücher zu lesen und Gott erleuchtete (éclaira) ihn dadurch so sehr, daß er vollkommen erkannte, die christliche Religion verpflichte uns, nur für Gott zu leben und nur ihn zu unserem Gegenstande zu haben. Diese Wahrheit schien ihm so einleuchtend, so nothwendig und nützlich, daß sie alle seine Untersuchungen abschloß; so daß er von nun an auf alle anderen Kenntniſſe verzichtete, um sich allein der einzigen Sache zu befleißigen, welche Christus nothwendig nennt.

Er suchte nun seiner Schwester Jacqueline dieselbe Ueberzeugung einzuflößen. Diese war aber eben in einem Alter — sie war kaum zwanzig Jahre alt — in welchem sie bei ihrer sonstigen Liebenswürdigkeit allenthalben sehr gerne gesehen und in den Gesellschaften ausgezeichnet wurde; ein Rath des Parlaments warb eifrig um ihre Hand. Sie ergab sich dem liebevollen Dringen des Bruders und seinem Beispiele erst nach längerem Widerstande. Deßhalb nannte sie sich die geistige Tochter ihres Bruders. Der Vater wurde auf dieselbe Weise gleichsam das Kind seiner Kinder, indem erst ihr Eifer auch ihn vermochte, „sich ganz Gott zu ergeben;“ und ihnen folgten Herr und Madame Perier nach, welche auf zwei Jahre nach Rouen zurückkamen. Die ganze Familie unterstellte sich der Leitung Guilleberts. Madame Perier hatte, eine so schöne Frau sie war, sich alles eitlen Schmucks begeben. Als sie sich zur Abreise nach Clermont veranlaßt sah, gab er ihr noch die gute Warnung mit auf den Weg, daß Damen oft aus Frömmigkeit des eiteln Schmucks sich enthalten, ihn aber auf ihre Kinder übertragen. Dieß sey für die Kinder aber noch gefährlicher, als für die Mütter, welche sich hüten, ihr Herz daran zu hängen, weil sie wissen, daß es böse sey; während die Kinder in ihrer Unwissenheit ihr Herz daran setzen.

Wir haben einen Brief von Jacqueline an ihre Schwester vorgefunden, welcher vom 24. März 1644 datirt ist, wagen aber weder bestimmt zu versichern, daß er von diesem Datum sey, noch weniger dieses ohne Weiteres für falsch zu erklären. Nehmen wir dazu die Nachricht, daß sie sich auf ihre erste Kommunion, *

* Freilich setzt Gilberte in der Biographie ihrer Schwester (Vies intéressantes et édifiantes des religieuses de Port-Royal 1751. zweiter

welche nahezu auf diese Zeit fallen könnte, namentlich mit kleinen Traktaten von St. Cyran vorbereitete; ferner daß der jansenistische Sammler nicht sowohl die Mittelstufen zwischen verschiedenen Lebensstadien und Epochen sucht, als schroffe Uebergänge und Kontraste, so sind wir nicht abgeneigt, die folgenden Worte als den Ausdruck der Seelenverfassung zu betrachten, in welcher sich Jacqueline um die Zeit ihrer ersten Kommunion befand. Daß keine früheren Verbindungen mit Männern in dem Geiste Port-Royals ausdrücklich nachgewiesen werden können, beweist noch nicht, daß nicht eine mittelbare Einwirkung Statt fand.

Dieser Brief drückt die ganze Freudigkeit einer neubekehrten Seele aus; Jacqueline bittet die Schwester um Fürbitte für mehrere Personen, namentlich aber für ihren Bruder, damit Gott sein Licht vielmehr in die Herzen, als in die Geister sende. Es war dieß seit einiger Zeit der Gegenstand eines großen Theils meiner Gebete; ich meine damit die Gebete, von welchen St. Cyran sagt, sie seyen nur ein Verlangen des Herzens. O daß doch nichts gedacht, noch gethan würde gegen Gottes Ordnung! Könnte ich Dich sehen, ich würde Dir dieß Alles sagen voller Freude, daß ich mein Herz aufschließen könnte; aber Gott will nicht, daß ich diesen Trost habe, er sey gepriesen dafür. Ich will darnach trachten, es auch nicht zu wollen, so lange er es nicht will. Die Christen haben den Vorzug, daß, wenn es ihnen verboten ist, sich den Vergnügungen der Welt hinzugeben, es ihnen auch verboten ist, sich über die weltlichen Unglücksfälle zu betrüben; vielmehr ist ihnen geboten, sich darüber selbst zu freuen, und da diese ohne Anstand viel häufiger sind, als die anderen, so währt ihre Freude viel länger. Wer kann die Freude von dem nehmen, welchem alle Uebel zur Freude dienen?

Band, Seite 346) deren Konfirmation auf das Ende des Jahres 1646, nennt ausdrücklich den Bischof von Belley, welcher damals in Rouen ordinirte, und fügt bei: man darf glauben, daß sie dabei wahrhaft den Heiligen Geist empfing; denn von dieser Stunde an war sie ganz verändert; Alles, was sie las und hörte, machte einen so starken Eindruck auf ihr Herz, daß gegen Ende des Jahres 1647 der feste Entschluß in ihr gereift war, auf die Welt zu verzichten. — Zu Ende der Jahres 1646 war Jacqueline freilich über 21 Jahre alt; es widerspricht dieß aber nicht der Möglichkeit der Konfirmation zu dieser Zeit, namentlich in so stürmischen Verhältnissen.

Es fällt mir ein schönes Wort von Singlin ein, daß wir Gott nicht bitten, um ihn an unsere Bedürfnisse zu erinnern, welche er alle wohl kennt, sondern um uns selbst daran zu erinnern; und so bitte ich denn auch Dich um Deine Fürbitte.

Die angestrengten Arbeiten, von welchen sich der junge Pascal nur durch das Studium der Mathematik erholte, hatten schon seit seinem achtzehnten Jahre sich an seiner Gesundheit gerächt. Er sagte selbst, er sey seit dieser Zeit nie einen Tag ohne Schmerzen gewesen; doch hatten sie nicht immer dieselbe Heftigkeit. Indeß nahmen sie je länger, je mehr zu. Seit er aber keine andere Wissenschaft mehr kannte, als die Vollkommenheit (vor Gott), fand er, daß, während seine anderen Fortschritte durch das Uebelbefinden gehemmt worden waren, der Fortschritt in jener eben dadurch immer größer wurde durch die bewundernswürdige Geduld, womit er litt.

Seine ältere Schwester theilt uns ein Beispiel davon mit: Unter Anderem konnte er durchaus nur laue Flüssigkeit schlucken und auch so nur tropfenweise. Da er aber überdieß ein unerträgliches Kopfweh, eine außerordentliche Hitze in den Eingeweiden und sonst noch viel zu leiden hatte, verordneten ihm die Aerzte, er solle sich drei Monate lang jeden zweiten Tag purgiren. So mußte er alle diese Arzneien lau und tropfenweise nehmen, eine Folter, welche Allen, die um ihn waren, übel machte, ohnedaß er sich selbst je darüber beklagt hätte. — Einige Zeit lang war die untere Hälfte des Körpers wie gelähmt, so daß er nur mit Stelzen gehen konnte. Seine Füße waren so kalt wie Marmor; um sie zu wärmen, mußte man ihm mit Branntwein getränkte Strümpfe anziehen.

Aus dieser Leidenszeit schreiben sich wohl die 15 Gebete, um guten Gebrauch von der Krankheit zu machen, welche Pascal niederschrieb; er bittet Gott um die Gnade nicht bloß im Glück ein Christ zu seyn, sondern auch nicht als Heide zu leiden. Ich erkenne in dir meinen Vater und meinen Gott, in welcher Lage ich mich auch befinde. Denn die Veränderung meiner Verfassung führt die der deinigen nicht mit sich. Bist du ja doch immer derselbe, ob ich gleich der Veränderung unterworfen bin; und du bist ja nicht weniger Gott, wenn du betrübst und bestrafst, als wenn du tröstest und Nachsicht hast. — Da das Verderben meiner Natur so stark ist, daß es deine Gnaden (die Gesundheit) mir

verderblich macht, so wirke du, daß deine allmächtige Gnade mir deine Züchtigungen zum Heil gereichen lasse. Mache mich, geschehe es nun durch körperliche Schwachheit, oder aus Eifer der Liebe, unfähig, die Welt zu genießen, um nur dich allein zu genießen. — Pascal dankt Gott, daß dieser jetzt schon die Welt (mit seiner Gesundheit) für ihn zerstört und untergehen lasse, um ihn vor dem Gerichte zu bewahren, indem er ihn auffordere, sich selbst zu richten; daß er ihn gleichsam habe sterben lassen und ihn doch gerade dadurch in den Stand gesetzt, sein Leben zu bessern. Wirke du, daß ich, nachdem ich während des Friedens in der Bitterkeit meiner Sünden gelebt, die himmlische Süßigkeit deiner Gnade während der heilsamen Uebel schmecke, womit du mich betrübst. — O mein Gott, wie glücklich ist ein Herz, welches einen so liebreizenden Gegenstand, wie du bist, lieben kann, ohne dadurch entehrt zu werden und dessen Anhänglichkeit ihm erst noch so heilsam ist! — Weit entfernt zu wähnen, als komme seinen Gebeten ein Verdienst zu, welches Gott zu Ertheilung seiner Gnaden verpflichte, dankt er ihm auch für die guten Regungen des Dankes, welche Gott ihm schenkt, und bittet, daß er, wie das Princip, so auch das Endziel aller guten Regungen sey. — Er fleht, Gott wolle ihn erkennen lassen, daß die körperlichen Uebel nur Strafe und Bild der Seelenübel sind und daß sie auch das Heilmittel dafür werden mögen; denn ohne diesen inneren Schmerz wäre der körperliche nur eine neue Gelegenheit zur Sünde. — Pascal bittet Gott nicht um Gesundheit, noch um Krankheit, ob sie gleich ein sühnender Schmerz für seine Sünden ist, sondern daß sein Willen dem Willen Gottes entsprechend sey: Mein Herr, ich weiß, daß ich nur Eins weiß, daß es gut ist, dir zu folgen, und übel, dich zu beleidigen. Außerdem weiß ich nicht, was das Beste oder das Schlimmste von Allem ist, was mir am meisten frommt. — Da ich denn einmal krank bin, gib, daß ich dich durch mein Leiden verherrliche. Haben dich ja deine Jünger auch nur an deinen Leidensmalen in deiner Verklärung erkannt, und so du die Deinigen. So erkenne mich denn auch darum als deinen Jünger an; und da Gott nur das angenehm ist, was ihm durch dich dargebracht wird, so vereinige meinen Willen und meine Schmerzen mit den deinigen. Mach, daß meine Schmerzen die deinigen werden; vereinige mich mit dir, erfülle mich mit dir und deinem

Heiligen Geiſte. Gehe in mein Herz und in meine Seele ein, um meine Leiden darin zu tragen; erdulde in mir, was du noch von deinen Leiden zu erdulden übrig haſt, welches du bis zur vollkommenen Vollendung deines Leibs in deinen Gliedern vollbringſt; damit ich voll von dir nicht mehr ſelbſt lebe und dulde, ſondern du, mein Erlöſer, in mir, auf daß ich, kraft eines kleinen Antheils an deinen Leiden, durch dich ganz von der Herrlichkeit erfüllt werde, welche ſie dir erworben haben.

Sobald er ſich etwas beſſer befand, entſchloß er ſich, eine Reiſe nach Paris zu machen, auf welcher ihn ſeine Schweſter begleitete. Hier beſuchten ſie fleißig die Predigten Singlins, welche damals großes Aufſehen machten. Die Art, wie dieſer von dem chriſtlichen Leben redete, entſprach durchaus der Idee, welche ſie ſich ſelbſt davon gemacht.

In einem Briefe von Pascal an Jacqueline vom 16. Januar 1648 erwähnt er ihrer fortwährenden Mittheilungen über die göttlichen Gnaden, ſo ihr geworden, und über die Freude, die dieſes in ihm nähre. Sie hatte ihn um ſeinen Rath gefragt, zumal er nun ſo viele bedeutende Leute kennen gelernt. Er erwiderte ihr aber: ich fühle meine Unfähigkeit ohne Vergleich mehr ſeit dieſen Beſuchen; ich habe ſo wenig Erleuchtung für Andere daraus gewonnen, daß mir vielmehr für mich nur Verwirrung und Störung geworden, welche Gott allein beruhigen kann. Ich werde daran mit Sorgfalt arbeiten, aber ohne Beeilung und Unruhe, indem ich wohl weiß, daß Beides mich nur davon entfernen würde. Da ich ſo auf mich allein zurückgeführt bin, bleibt mir nichts übrig, als Gott um Segen für meine Bemühungen zu bitten; ich hatte dazu die Theilnahme gelehrter und uneigennütziger Perſonen nöthig. Da es aber die Erſten nicht thun werden, ſuche ich nur noch die Anderen.

Eine Geſchichte, welche ſich tauſendmal in der Welt wiederholen muß, aber eben deßhalb bei ihrer ſchlichten, wahren Darſtellung Mittheilung verdient, iſt das Verhältniß, worein Pascal zu Rebours * kam. So nahe ſich auch ihre Richtungen kamen,

* Anton de Rebours wurde von St. Cyran, ſo lange dieſer in Vincennes gefangen lag, an Port-Royal gefeſſelt (1640); ob er gleich nur in Einſamkeit und Zurückgezogenheit von der Welt bei dieſem Kloſter zu leben gedachte, gab er dem Dringen Singlin's nach und ließ ſich zum Prieſter weihen; nachdem er längere Zeit mit dieſem

konnten sie sich doch eben so wenig berühren und vereinigen, als zwei parallele Nachbarlinien. Pascal suchte sich noch hundert Dinge zurecht zu legen, er war noch gewohnt, sich von Allem vor dem Verstande Rechenschaft zu geben, nur das als sein Eigenthum zu betrachten, was er sich durch dessen Vermittlung angeeignet; Rebours ging gerade auf das Eine, auf den Mittelpunkt zu.

Als ich ihn zum ersten Mal eigentlich besuchte, sagte ich ihm mit meiner gewöhnlichen Offenheit und Natürlichkeit, wir haben die Bücher seiner Freunde und die ihrer Gegner gesehen, und dieß genüge, um ihm begreiflich zu machen, daß wir ihrer Ansicht seyen; worüber er mir einige Freude bezeugte. Ich sagte, daß nach meiner Ansicht sich selbst mit den Principien des gesunden Menschenverstandes viele Dinge beweisen ließen, von welchen ihre Gegner sagen, sie seyen ihm entgegen; das Raisonnement, wenn es gut geleitet werde, bestimme zum Glauben daran, ob man gleich auch ohne Beihülfe des Raisonnements verpflichtet sey, sie zu glauben.

Das waren wörtlich meine Ausdrücke, und ich glaube nicht, daß die strengste Bescheidenheit mit Recht dadurch verletzt werden könnte. Da aber, wie Du weißt, alle Handlungen zwei Quellen haben können, und eine solche Rede von einem Princip der Eitelkeit und des Vertrauens in das Raisonnement ausgehen kann, so genügte ihm dieser Verdacht, welcher noch vermehrt wurde durch die Kenntniß, welche er von meinen Studien in der Geometrie hatte, er genügte ihm, diese Rede befremdend zu finden. Dieß bezeugte er mir durch eine so bescheidene und demüthige Erwiderung, daß sie sonder Zweifel den Stolz beschämt hätte, welchen er widerlegen wollte. Ich versuchte indeß, ihn mit meinen Motiven bekannt zu machen. Aber meine Rechtfertigung bestärkte

Beichtvater der Nonnen und der Zöglinge gewesen, mußte er 1661 das Haus meiden. Diese ohne geistlichen Trost zu wissen, lag schwer auf ihm; weinend hatte er beim Abschied gesagt, man nehme ihm das Leben. So verfiel er auch in eine langwierige Krankheit; damit er wenigstens den Trost hätte, bei seinem Freunde zu dulden, brachte man ihn in den Versteck Singlins. Da loderte seine Lebensheiterkeit noch einen Augenblick auf. Er sagte bei seiner Ankunft in diesem Hause: da ihr alle eure Namen ändert, so nennt mich statt de Rebours nun de Travers. Aber bald starb er in den Armen seines Freundes, welcher ihm kurz darauf nachfolgte. — Es wird ausdrücklich von ihm erwähnt, er habe sich das Vergessen der weltlichen Wissenschaft, worin er weit gediehen, zur besondern Pflicht gemacht.

seinen Zweifel, er nahm meine Entschuldigung für Hartnäckigkeit. Ich gestehe, daß seine Rede so schön war, daß wenn ich mich in dem Stande zu befinden geglaubt hätte, welchen er sich einbildete, so hätte er mich daraus gezogen. Da ich jedoch nicht mit dieser Krankheit behaftet zu seyn glaubte, so widersetzte ich mich dem Heilmittel, welches er mir anbot; dieß bestärkte ihn aber um so mehr in seinen Gedanken, je mehr ich davor zurück zu treten schien; denn er nahm meine Weigerung für Verhärtung, und je mehr er sich fortwährend anstrengte, desto mehr überzeugten ihn meine Danksagungen, daß ich es nicht für nöthig halte. So verstrich denn diese ganze Zusammenkunft über diesem Mangel an Verständigung (équivoque) und in einer Befangenheit, welche sich in allem Anderen fortsetzt, indem wir die Sache noch nicht daraus herausziehen konnten. — Nachdem ich es gehörig überlegt, finde ich keine Dunkelheit darin, über welche zu entscheiden schwer und gefährlich wäre. Ich suspendire aber mein Urtheil darüber völlig, ebensowohl meiner Schwachheit, als meines Mangels an Kenntniß wegen.

Der briefliche Verkehr mit den Verwandten in Clermont war 1647 und 1648 besonders lebhaft, da Perier die Entdeckungen seines Schwagers über Luftschwere an der Quecksilbersäule bei der Besteigung des Puy de Dome durch das Experiment rechtfertigte. Dadurch wurden aber ernstere Angelegenheiten nicht verdrängt, noch in den Schatten gestellt.

Jacqueline schrieb in ihrem eigenen und ihres Bruders Namen * 1. April 1648 an ihre Schwester Perier: Wir müssen uns vereinigen, Gott zu danken, daß er uns nicht bloß durch die natürlichen Bande, sondern auch durch die Gnade, in seinem eigenen Reiche durch den Geist verbunden hat. Er hat uns nicht bloß das Schattenbild, er hat uns auch das Wesen dieser Verbrüderung gegeben. Die körperlichen Dinge sind ja nur Bild und Darstellung der unsichtbaren. Es ist dieß zu schön, als daß man darüber schreiben könnte; auch haben wir so oft davon

* Die Ueberschrift dieses und der folgenden zwei Briefe lautet in der Kopie: lettre de Monsieur et Mademoiselle Pascal à Madame Perier leur soeur. Jacqueline beschäftigte sich um diese Zeit namentlich mit Schriften von St. Cyran. Sie meldet, dessen Sendschreiben über die Berufung sey erst kürzlich ohne Privilegium und Approbation gedruckt worden, was bei Vielen Anstoß erregt.

geredet. Wie unsere Sünden uns in die irdischen und körperlichen Dinge eingewickelt halten, und wie dieß nicht bloß die Strafe unserer Sünden ist, sondern auch eine Gelegenheit, neue Sünden zu begehen und die Ursache der ersten, so müssen wir uns den Ort selbst, worein wir herabgesunken sind, zu Nutzen machen, um uns von unserem Falle aufzurichten. Wir müssen uns also des Vortheils wohl bedienen, welchen Gottes Güte uns gibt, daß sie uns immer ein Bild der Güter, so wir verloren, vor Augen läßt und daß Gott uns in der Gefangenschaft selbst, worein uns seine Gerechtigkeit versetzt, mit so vielen Gegenständen umgeben, welche uns als ein beständig vorschwebender Unterricht dienen; so daß wir uns zu betrachten haben als Verbrecher in einem Gefängnisse, welches mit dem Bilde unseres Befreiers ganz erfüllt, voller Belehrungen ist, wie wir aus dieser Knechtschaft ausgehen sollen. Freilich kann man diese heiligen Charaktere nicht ohne ein übernatürliches Licht erkennen. Denn wie alle Dinge zu Denen, welche ihn kennen, von Gott reden, und ihn Denjenigen enthüllen, welche ihn lieben, so verbergen dieselben Dinge ihn Denen, welche ihn nicht kennen. So sieht man auch, daß man ihnen in der Finsterniß der Welt mit brutaler Verblendung nachfolgt, daß man sich daran festhält, und daraus den letzten Zweck seiner Begierden macht; was man nicht ohne Sakrilegium thun kann. Denn Gottes Bild dieselbe Ehre erweisen, wie ihm selbst, ist Abgötterei, und also die schwerste Beleidigung Gottes.

Diejenigen aber, welche Gott mit diesen großen Wahrheiten bekannt macht, haben eine gedoppelte Verpflichtung, ihm zu dienen und ihn zu ehren; denn als Kreaturen, die er aus dem Nichts gezogen, müssen sie sich in der Ordnung der Kreaturen halten und dürfen die Stelle, welche sie ausfüllen, nicht entheiligen; als Christen aber müssen sie ohne Unterlaß darnach trachten, sich würdig zu machen, ein Theil des Leibes Christi zu seyn. Während aber die Kreaturen, welche die Welt ausmachen, ihre Verpflichtung erfüllen, indem sie sich in den Gränzen einer beschränkten Vollkommenheit halten, weil die Vollkommenheit der Welt auch beschränkt ist, dürfen die Kinder Gottes ihrer Reinheit und ihrer Vollkommenheit keine Gränzen stecken, da sie ja einen Theil des durchaus göttlichen und unendlich vollkommenen Leibes bilden. So begränzt Christus auch nicht das Gebot der Vollkommenheit: seyd

vollkommen, wie euer Vater im Himmel vollkommen ist. Es ist ein sehr nachtheiliger Irrthum des Christen und Derer, welche sich zur Frömmigkeit bekennen, daß sie überzeugt sind, es gebe einen gewissen Grad von Vollendung, worin man in Sicherheit sey und über den man nicht hinauszugehen brauche. Denn es gibt keine Stufe, welche nicht schlecht wäre, wenn man sich dabei aufhält, und auf jeder kann man sich des Falls nur erwehren, indem man weiter hinauf steigt.

Daran schließt sich an, was die Geschwister Pascal 5. November 1648 ihrer Schwester Perier schreiben. Diese hatte sich entschuldigt, daß sie ihnen in ihrem Briefe Wahrheiten wiederhole, welche sie gewiß seit der Trennung nicht vergessen haben. Allerdings, erwidert ihr die Geschwisterliebe, allerdings behält man eine Epistel von Paulus ebensogut, als ein Buch von Virgil. Aber das Anerkennen dieser Kenntnisse sowohl, als ihre Erhaltung ist nur eine Gedächtnißsache; während es, um die geheime Sprache zu verstehen, welche denjenigen fremd ist, die auch dem Himmel fremd sind, durchaus nöthig ist, daß dieselbe Gnade sie forterhalte, welche allein das erste Verständniß davon geben kann; die Gnade muß diese Sprache immer gegenwärtig erhalten und ohne Unterlaß im Herzen der Gläubigen einschreiben, damit sie immer lebendig sey; wie auch Gott in den Seligen ihre Seligkeit beständig erneuert, welche eine Wirkung und eine Folge der Gnade ist, und wie die Kirche lehrt, daß der Vater den Sohn beständig hervorbringt (produit) und daß er die Ewigkeit von dessen Wesen durch eine Ausgießung seiner eigenen Substanz erhält, welche ebensowohl ohne Unterbrechung, als ohne Ende ist.

So ist denn die Fortsetzung der Gerechtigkeit der Gläubigen nichts Anderes, als die Fortsetzung der Einflößung seiner Gnade, und nicht eine einzige, (uns ein für allemal gegebene, gleichsam auf sich selbst) immer fortbestehende Gnade. Dieß lehrt uns vollkommen unsere beständige Abhängigkeit von der Barmherzigkeit Gottes; denn wenn er den Fluß derselben auch noch so kurz unterbricht, überfällt uns nothwendig die Trockenheit. Bei dieser unserer Bedürftigkeit ist leicht einzusehen, daß man beständig neue Anstrengungen machen muß, da man die alte Gnade nur durch Erwerbung neuer erhalten kann. Ohne dieses würde man verlieren, was man behalten wollte, wie diejenigen, welche ein Licht

einschlößen, nur Finsterniß einschließen würden. So müssen wir auch wachen, um ohne Unterlaß unser Inneres zu reinigen, welches sich beständig mit neuen Flecken verunreinigt, ohne die alten zu verlieren; da man ohne beständige Erneuerung nicht im Stande ist, diesen neuen Wein aufzunehmen, der nicht in alte Gefäße gethan werden kann.

Daher darfst du auch keinen Anstand nehmen, uns die Dinge wieder vor die Augen zu stellen, welche schon in unserem Gedächtnisse sind, aber wieder ins Herz zurückgeführt werden müssen. Dein Wort aber kann der Gnade dabei besser als Werkzeug dienen, als die in unserem Gedächtnisse gebliebene Idee, da die Gnade besonders dem Gebete gewährt ist, deine Liebe zu uns aber eins von den Gebeten ist, welche man nie unterbrechen darf. — Unser Gedächtniß mit all den Belehrungen, die es enthält, ist ohne den Geist, der es nothwendig beleben muß, ein seelenloser, jüdischer Körper. Es geschieht aber oft, daß sich Gott der äußeren Mittel, der gemeinsten und bekanntesten unter den heiligen Dingen bedient, viel mehr als der inneren, um uns diese Wahrheiten verständlich zu machen, damit der menschlichen Eitelkeit um so weniger Stoff bleibe.

Durch die Vermittlung des Pfarrers Guillebert lernte auch Jacqueline einige der bedeutendsten Glieder von Port-Royal kennen, die Mutter Angelika und Agnes, und St. Cyrans Elisa und Nachfolger im Beichtstuhl, Singlin. Früher hatte Jacqueline nicht daran gedacht, in ein Kloster zu gehen, vielmehr hegte sie eine starke Abneigung und Verachtung dagegen; sie glaubte, man übe daselbst Dinge, welche einen vernünftigen Geist nicht befriedigen könnten. Erst die Predigten Singlins überzeugten sie, daß man vernünftiger Weise ins Kloster gehen könne. Da sie nun aber immer mehr Beruf fühlte, Nonne zu werden, um sich Gott ganz zu ergeben, erklärte er schon im Mai 1648, er finde an ihr alle Zeichen einer wahren, vollkommenen Berufung. Blaise, damit einverstanden, übernahm es, den Vater, welcher eben um diese Zeit nach Paris kam, um seine Einwilligung zu bitten; dieser nahm aber dieß Verlangen sehr übel auf.* Er beklagte sich selbst über seinen Sohn, daß

* Der Recueil de plusieurs pièces geht leicht darüber hinweg und gibt es nicht ganz, wie es sich in den Quellen selbst darstellt.

dieſer den Plan gehegt, ohne zu wiſſen, ob er auch dem Vater angenehm ſeyn würde; ja der Vater wurde ſo mißtrauiſch gegen Sohn und Tochter, daß er einer alten Haushälterin, welche Beide erzogen, es anempfahl, ſtrenge Aufſicht über ihre Handlungen zu führen. Dieſer Befehl meines Vaters, ſagt Blaiſe, legte meiner Schweſter einen ſchweren Zwang auf, ſie konnte nur noch heimlich nach Port-Royal gehen und Singlin unter erdichteten Vorwänden (par adresse et invention) ſprechen; um ſo mehr, als 1648 das Parlament beim Anfange der Unruhen der Fronde allgemeine Zurückberufung der Intendanten der Regierung verlangte, der Vater mit dem Titel eines Staatsraths abberufen wurde und nach Paris zog.

Ein Brief von Jacqueline an ihren Vater vom 19. Juni 1648 (es ſcheint, daß der Vater in der Auvergne eine Kur gebrauchte) drückt den Kampf, das Ringen des lebhafteſten Verlangens mit der kindlichen Pietät aus: Mangel an Zutrauen könnte nur im Vergeſſen der Wohlthaten ſeine Wurzel haben; die Undankbarkeit aber iſt das ſchwärzeſte Laſter. Ich übergebe mich alſo ganz in des Vaters Ausſpruch, ob es gleich wahr iſt, daß ich das ſehr wünſche, um deſſen Gewährung ich Sie bitte, und obgleich diejenigen, ſo nach etwas Verlangen tragen, gewöhnlich auch fürchten. — Sie erinnert den Vater an ihren augenblicklichen Gehorſam in der Sache, die ihr doch mehr als irgend eine andere am Herzen gelegen, deren Erfüllung ſie mit feurigem Verlangen wünſche. Sie ruft Gott zum Zeugen an, daß ſie, ſo viel an ihr liege, ihn nie betrüben oder etwas ohne ſeine Zuſtimmung thun wollte, wenn auch nur ein Schatten von Ungehorſam dadurch auf ſie fallen könnte. Und ſo zweifle ich denn nicht, mein Vater, Sie werden mir Glauben ſchenken und mir eine Bitte gewähren, die nur durch mein brünſtiges Verlangen von Bedeutung iſt.

Sie wiſſen ja doch, mein Vater, wie Leute, welche auf die verſchiedenſte Weiſe an die Welt gebunden oder davon ledig ſind, die aber einige Sorge für ſich ſelbſt haben, daß dieſe Leute an allen bedeutenden Feſten, oft auch zu anderen Zeiten (darüber hat der Beichtvater zu entſcheiden), vierzehn Tage oder drei Wochen lang in einem geiſtlichen Hauſe eine Retraite halten, indem man ſich darin mit der Erlaubniß der Superiorin einſchließt, um ſich mit Gott allein zu unterhalten, mitten unter Perſonen, welche

nur ihm angehören. Da sich diejenigen, so am meisten Sorge tragen für ihr Heil, wo möglich in die geordnetsten Häuser zurückziehen, sehen Sie, wie ich glaube, meine Absicht wohl ein, und theilen mit mir die Ueberzeugung, daß ich keine bessere Wahl treffen kann, als die Augen dazu auf Port-Royal de Paris zu werfen, noch daß ich eine geeignetere Zeit dazu wählen könnte, als die Ihrer Abwesenheit, da ich weder Ihnen, noch dem übrigen Hause irgend einen Dienst thun kann. Kurz, ich sehe nicht ein, wie ich Ihnen bis zu Ihrer Abreise nach Rouen irgend nützlich seyn könnte, besonders wenn man diesen Nutzen mit der Nothwendigkeit vergleicht, welche diese Retraite, namentlich an diesem Orte, für mich hat. Denn da Gott mir die Gnade erzeigt, jeden Tag die Kraft meiner Berufung zu vermehren, welche er mir geschenkt und welche zu behalten Sie mir erlaubt, das heißt, das Verlangen diese Berufung zu erfüllen, sobald er mir nur seinen Willen durch den Ihrigen kund thut; da, sage ich, dieses Verlangen mit jedem Tage zunimmt, und da ich nichts auf der Erde sehe, was mich von seiner Erfüllung abhalten könnte, sobald es nur Ihr Wille wäre; so würde mir diese Retraite als eine Probe dienen, um mich zu versichern, ob mich Gott an diesem Orte haben will. Hier könnte ich ihn ganz allein (seul à seul) vernehmen; vielleicht würde ich dabei finden, daß ich nicht für dergleichen Orte geboren bin; und dann würde ich Sie frei heraus bitten, nicht mehr daran zu denken, und daß Sie sich darauf nicht weiter gefaßt machten. Wenn mir aber Gott zu verstehen gibt, daß ich dazu geeignet bin, verspreche ich Ihnen, daß ich alle Sorge darauf verwenden werde, ohne Unruhe die Stunde zu erwarten, welche Sie für seine Ehre wählen wollten. Denn ich glaube, daß Sie nur diese suchen. Während ich jetzt in einem beständigen Verlangen nach einer Sache lebe, von der ich nicht weiß, ob sie Ihrer Erwartung entspräche, wenn Sie diesen Wunsch erklärten, so daß ich in einer unaussprechlichen inneren Beunruhigung bin; könnte ich nach dieser Probe Sie beinahe mit Gewißheit entweder des Einen oder des Andern versichern, und mit Geduld die Zeit abwarten, welche Sie mir festsetzen würden.

Sie bittet ihren Vater inständig, ihr doch eine Antwort darauf zu geben und sie nicht lange harren zu lassen; sie würde

in seinem Stillschweigen eine Zustimmung sehen, und nur diese Ueberzeugung würde sie bestimmen, dem Hange ihres Herzens sofort zu folgen.

Könnte ich Sie bei etwas Stärkerem beschwören, als bei der Liebe Gottes, um Sie zu bewegen, ihm zu Gefallen mir diese kleine Bitte zu gewähren, so würde ich mich dessen bei diesem Anliegen bedienen, welches mich treibt, Sie im Namen der heiligen Liebe, welche Gott für uns hegt und wozu wir ihm verpflichtet sind, zu beschwören, daß Sie meine Bitte entweder meiner Schwachheit, oder meinen Gründen gewähren. Sie müssen ja durch die letzte, wie durch alle anderen Erfahrungen davon überzeugt seyn, daß Ihre Gebote für mich Gesetze sind und daß, so oft es sich darum handelt, Sie, selbst auf Kosten der Ruhe meines ganzen Lebens, zufrieden zu stellen, Sie durch meine Beflissenheit, diesen nachzukommen, erfahren werden, wie dieß vielmehr aus Erkenntlichkeit und aus Liebe geschieht, als der bloßen Pflichterfüllung wegen, und daß ich mehr durch die herzliche Liebe, als durch die Natur Ihre Tochter bin.

Jacqueline hofft, Gott werde es eines Tags ihren Vater erkennen lassen, wie viel mehr sie ihm bei Gott durch ihre Fürbitte im Kloster, als durch persönliche Dienste dienen könnte.

Es scheint nicht, daß der Vater auf diese Bitte Jacquelinens eingegangen wäre, und dieß veranlaßte sie wohl, wie oben gemeldet, heimlich die Verbindung fortzusetzen. Man würde sich aber sehr täuschen, wenn man glauben wollte, sie sey von Port-Royal aus zum Ungehorsam gegen den Vater gereizt worden. Vielmehr glaubte sie sich manchmal dadurch verletzt, daß man daselbst auf ihr heißes Verlangen, sich in diesem Kloster Gott zu weihen, nicht ganz eingehen wollte. Die Briefe, worin Agnes sie zur Geduld ermahnt, gehören zu dem Schönsten, was wir von ihr besitzen, und zeugen von dem tiefen, erbaulichen Gehalt der Lehre Jansens (Siehe Beilage I.). Agnes schärft ihr vor Allem ein, daß es ja innerhalb und außerhalb des Klosters allein darauf wesentlich ankomme, daß wir uns völlig unserer Wünsche und unseres Willens begeben, auf daß Gottes Wille nicht bloß über uns, sondern in uns walte, wir unsere höchste, einzige Freude an ihm haben und keinen Unterschied mehr machen. Man betrachtete bei aller Zurückhaltung

doch Jacqueline in Port-Royals bereits als ein Glied der geistlichen Gemeinde; die Loose, welche den Nonnen monatlich als als Wahlsprüche und die Mysterien, welche ihnen zur Betrachtung für festliche Zeiten vertheilt zu werden pflegten, wurden auch Jacquelinen mitgetheilt; dem Loose, welches ihr auf das Fronleichnamsfest 1651 gemeinschaftlich mit Agnes wurde, verdanken wir ihre werthvollen Betrachtungen über das Mysterium des Kreuzes Christi. (Siehe dieselbe Beilage.) Sie lebte indeß zu Hause ungestört und sehr zurückgezogen bei erbaulichen Büchern, in Betrachtung der Schrift und in Werken der Mildthätigkeit; sie machte Handarbeiten für arme Kranke und pflegte ihre kranken Verwandten mit Aufopferung. Der Vater, welchem sie versprochen, bis zu seinem Tode bei ihm zu bleiben, ließ der Klausnerin alle mögliche Freiheit. Nachdem er sein Vaterland, die Auvergne, in Begleitung Jacquelinens noch einmal gesehen, starb er in Paris, in der Pfarrei St. Jean en Greve 24. September 1651.

Pascal schreibt unter dem Eindrucke dieser Katastrophe, 17. Oktober 1651 an Perier, seinen Schwager: *

Ein großer Mann, (Singlin oder Arnauld?) hat mir gesagt, nur in der Wahrheit allein sey Trost. Seneka und Sokrates haben auch gar nichts, was in diesem Falle überreden könnte, sie haben den Tod als etwas dem Menschen Natürliches genommen; wir aber wissen, daß der Tod dem Menschen für die Sünde auferlegt und nothwendig ist, ihn zu sühnen und zu reinigen. Wir wissen, daß das Leben der Christen ein beständiges Opfer ist, welches nur durch den Tod vollendet werden kann. Wie Gott die Menschen, welche an sich durchaus nur häßlich sind, allein durch den Mittler Christum ansieht, dürfen auch die Menschen die Anderen und sich selbst nur vermittelst Christi ansehen. So wissen wir denn, daß Christus sich in der Welt (holocauste) betrachtet und Gott dargebracht hat als ein Opfer und als ein wahres Schlachtschaf, daß seine Geburt, sein Leben und Tod, seine Auferstehung, seine Himmelfahrt,

* Dieser Brief findet sich in verschiedenen Redaktionen auch in mehreren Ausgaben der Pensées; wir geben ihn als Brief, wie er sich in den Handschriften der Fräulein Perier vorgefunden.

seine Gegenwart im Abendmahle, sein ewiges Sitzen zur Rechten seines Vaters nur Ein und dasselbe Opfer ist. Wir wissen aber, daß Alles, was mit Christo geschehen ist, auch mit allen seinen Gliedern geschehen muß. So haben wir also das Leben als ein Opfer zu betrachten, und alle Zufälle des Lebens dürfen auf den Geist des Christen nun in dem Verhältniß Eindruck machen, je nachdem sie dieses Opfer unterbrechen oder erfüllen; daher wollen wir nur Das ein Uebel nennen, was das Opfer Gottes zu einem Opfer des Teufels macht, und Das ein Gut, wodurch das Opfer des Teufels in Adam zum Opfer Gottes wird. Nach dieser Regel wollen wir die Natur des Todes prüfen. In Christo ist alles liebenswürdig, selbst der Tod, darum hat er gelitten und ist er gestorben, um den Tod und die Leiden zu heiligen.

Um zu betrachten, was der Tod und namentlich, was der Tod in Christo ist, muß man sehen, welche Stelle er in seinem beständigen, ununterbrochenen Opfer einnimmt und ins Auge fassen, daß bei den Opfern der Tod des Opferthiers (hostie) die Hauptsache ist; das Darbringen (die Oblation) und die Heiligung sind zwar Dispositionen, aber die Erfüllung ist der Tod selbst, in welchem die Kreatur durch Vernichtung ihres Lebens Gott alle Ehrerbietung bezeugt, deren sie fähig ist; indem Gott sie vor den Augen seiner Majestät vernichtet und sie sein unbeschränktes Seyn anbetet, welches allein wesentlich besteht. Es ist wahr, daß es nach dem Tode des Opfers noch ein Anderes Stück giebt, ohne welches der Tod unnütz ist, nehmlich die Annahme des Opfers von Seiten Gottes, wie es in der Schrift heißt: und Gott roch den süßen Geruch. Dies krönt zwar die Handlung des Darbringens, ist aber vielmehr eine Handlung Gottes in Beziehung auf die Kreatur und verhindert somit nicht, daß die letzte Handlung der Kreatur der Tod sey.

Dies Alles hat sich in Christo erfüllt. Bei seinem Eingang in die Welt hat er sich dargebracht durch den Heiligen Geist. Er sprach: Opfer gefallen Dir nicht, aber Du hast mir den Leib gegeben, ich komme, deinen Willen zu thun, und dein Gesetz ist mitten in meinem Herzen. Das war seine Oblation; seine Heiligung war unmittelbar damit verbunden. Dies Opfer währte sein ganzes Leben hindurch und wurde mit seinem Tode

erfüllt; auch er mußte durch Leiden zur Herrlichkeit eingehen; ob er gleich Gottes Sohn war, mußte er doch den Gehorsam lernen. Aber am Tage seines Fleisches schrie er mit großem Geschrei zu Dem, der ihn vom Tode retten konnte und wurde erhört um seines demüthigen Gehorsams willen, und Gott hat ihn auferweckt und ihm seine Herrlichkeit ertheilt, welche einst vorgebildet war durch das Feuer des Himmels, so auf die Opfer fiel.

Da also dieses Opfer durch den Tod Christi vollkommen war und an seinem Leibe erfüllt durch seine Auferstehung, worin das Bild des Fleisches der Sünde durch die Herrlichkeit verschlungen wurde; so hatte Christus seiner Seits Alles vollendet. Es blieb also nur noch übrig, daß das Opfer von Gott angenommen würde, daß wie der Rauch sich erhob und den Geruch zum Throne Gottes trug, so auch Christus in diesem Stande der vollkommenen Opferung dargebracht, getragen und aufgenommen würde am Throne Gottes selbst. Dies ist erfüllt worden in der Himmelfahrt, worin er durch seine eigene Kraft aufgestiegen ist und durch die Kraft des ihn ganz umgebenden heiligen Geistes. Er ist aufgehoben worden, wie der Rauch der Opfer, das Bild Christi, aufgestiegen ist durch die ihn tragende Luft, das Bild des Heiligen Geistes. Die Apostel-Geschichte zeigt uns an, daß er im Himmel aufgenommen wurde, um uns zu versichern, daß das auf Erden erfüllte heilige Opfer von Gott an- und aufgenommen worden, aufgenommen in den Schooß Gottes, wo er von der Herrlichkeit brennt in alle Ewigkeiten hin.

Dies ist also der Stand der Dinge bei unserm Herrn, und so wollen wir sie denn auch an uns selbst betrachten. Von dem Augenblicke an, da wir in die Kirche eingehen, als in die Welt der Gläubigen, und namentlich der Auserwählten, worein Christus kraft eines dem Eingebornen Gottes eigenen Vorzugs mit dem Momente seiner Menschwerdung eintrat, haben wir uns dargebracht und geheiligt, das Opfer setzt sich durch das Leben hindurch fort und erfüllt sich in dem Tode, in welchem die Seele alle Fehler und die Liebe der Erde wahrhaftig verläßt, wodurch ihr Opfer vollendet und im Schooße Gottes aufgenommen wird.

So wollen wir uns denn auch nicht niederschlagen lassen wie die Heiden, welche keine Hoffnung haben; wir haben ja meinen Vater nicht in dem Augenblicke seines Todes verloren, wir hatten ihn

vielmehr gleichsam verloren, seit wir durch die Taufe in die Kirche eingegangen. Denn von diesem Augenblicke an gehörte er Gott, sein Leben war Gott geweiht, seine Handlungen bezogen sich nur noch durch Gott auf die Welt. In seinem Tode ist sein vollendetes Opfer von Gott angenommen und gekrönt. So ist denn Gottes Wille mit ihm erfüllt und sein Wille in Gott verschlungen, und wir wollen durch unsern Willen nicht weiter trennen, was Gott geeinigt. Haben wir doch den todten Leib nicht als ein Aas zu betrachten, wie ihn die trügerische Natur darstellt, sondern als einen unverletzlichen, ewigen Tempel des Heiligen Geistes, wie der Glaube es lehrt. Wir wissen ja, daß die heiligen Leiber vom Heiligen Geiste bewohnt werden bis zur Auferstehung, welche kraft des in ihnen wohnenden Geistes geschehen wird.

Das ist die Ansicht der Väter und deßhalb ehren wir auch die Reliquien. Um dieses wahren Privilegiums willen gab man einst das Abendmahl auch den Todten in den Mund; denn da man wußte, daß sie der Tempel des Heiligen Geistes waren, glaubte man, daß sie auch an diesem Sakramente Theil nehmen könnten. Aber die Kirche hat seitdem diesen Gebrauch verändert, weil die Eucharistie als ein Brod des Lebens und der Lebenden nicht den Todten gegeben werden kann.

Der Irrthum, als sey der Tod eine Vernichtung, und das Grauen davor ist dem Menschen natürlich. Um dieses Grauen um so leichter zu bändigen, muß man seinen Ursprung begreifen. Und so muß ich Ihnen denn im Allgemeinen sagen, daß dieser Irrthum die Quelle aller Laster und Sünden ist, wie ich dies von zwei großen, heiligen Personen gelernt.

Die Wahrheit, welche dieses Mysterium aufschließt, ist, daß Gott den Menschen mit gedoppelter Liebe (deux amours) geschaffen, mit einer Liebe zu Gott, mit einer zu sich selbst, und mit dem Gesetze, daß die Liebe zu Gott unendlich, das heißt, ohne irgend ein anderes Ziel, als Gott selbst, seyn sollte, die Selbstliebe aber beschränkt wäre und sich auf Gott bezöge. In diesem Stande liebte sich der Mensch nicht blos ohne Sünde, sondern es wäre für ihn auch eine Sünde gewesen, wenn er sich nicht geliebt hätte. — Seitdem nun aber die Sünde eingetreten, hat der Mensch die erste Liebe (die zu Gott), verloren, und da die Liebe zu sich selbst allein in dieser

großen Seele geblieben ist, welche unbeschränkter Liebe fähig ist, hat sich diese Eigenliebe ausgedehnt und ist in das Leere hinaus ausgetreten, welches von der Liebe Gottes verlassen worden; und so hat der Mensch sich allein geliebt und alle Dinge um seiner selbst willen, also unmäßig, unendlich und auf eine frevelhafte Weise. Die Anwendung davon auf die Herrschsucht, auf die Trägheit ꝛc., läßt sich leicht machen. Wir wollen aber sogleich auf unseren einzigen Gegenstand kommen.

Das Grauen vor dem Tode war dem unschuldigen Adam natürlich; denn da sein Leben Gott angenehm war, mußte es auch dem Menschen angenehm seyn. Der Tod war gräulich, so lange er ein dem göttlichen Willen entsprechendes Leben beschloß. Seit der Mensch aber gesündigt hat, ist sein Leben verdorben worden, sein Leib und seine Seele unter sich gegenseitig, Beide Gottes Feinde. Während aber eine so schreckliche Veränderung ein so heiliges Leben verpestet hat, ist die Liebe zum Leben dennoch geblieben, und so ist, was in Adam gerecht war, in uns ungerecht und frevelhaft.

Es war billig, den Tod zu hassen, so lange er eine heilige Seele von einem heiligen Körper trennte; aber es ist eben so billig, den Tod zu lieben, wenn er eine heilige Seele von einem unreinen Körper trennt. * Es war billig, ihn zu fliehen, so lange er den Frieden zwischen der Seele und dem Körper brach, aber nicht seit der Tod ihre unversöhnliche Spaltung besänftigt. Wenn er ein unreines Leben beschließt, dem Körper die Freiheit, zu sündigen, nimmt, die Seele von einem sehr mächtigen Rebellen befreit, welcher allen Beweggründen ihres Heils widerspricht, ist es sehr unrecht, noch dieselben Gefühle zu hegen, welche dem ursprünglichen Stande der gottgefälligen Harmonie Beider entsprochen.

Wir wollen darum die Liebe zum Leben, welche die Natur uns eingeflößt, nicht aufgeben, da wir sie von Gott empfangen; aber sie richte sich auf dasselbe Leben, wofür Gott uns diese Liebe gegeben und nicht auf etwas ganz Entgegengesetztes; indem wir auf dieselbe Liebe eingehen, welche Adam für sein unschuldiges

* Es läßt sich nicht verkennen, daß hier Gedanken mitunterlaufen, welche an Manichäismus gränzen, wie die Prädestinations-Lehre beinahe thun muß. Diese Ansicht, welche den Sitz der Sünde in den Leib verlegt, muß zu strenger Ascense führen; Pascal blieb freilich nicht bei der einseitigen Abtödtung des Fleisches stehen.

Leben hatte und Christus für das seinige. Wir haben aber zugleich ein Leben zu hassen, welches dem von Christo geliebten entgegen ist und den Tod zu fürchten, welchen Christus gefürchtet, den Tod, dessen ein Gott angenehmer Leib stirbt; aber wir dürfen keinen Tod entgegengesetzter Art fürchten, welcher den Sündentod bestraft, einen Leib voller Laster reinigt, und in uns also ganz entgegengesetzte Gefühle erwecken muß; es sey denn, daß wir auch nur ein wenig Glauben, Hoffnung und Liebe haben.

Eines der großen Principien ist, daß Alles, was Christo begegnet ist, auch in der Seele und an dem Körper jedes Christen geschehen muß. Wie Christus während seines sterblichen Lebens geduldet hat, demselben gestorben und zu einem neuen Leben auferstanden ist, zum Himmel gefahren und zur Rechten des Vaters sitzt, so müssen auch Körper und Seele leiden, sterben, auferstehen, zum Himmel fahren und sich zur Rechten setzen. Alle diese Dinge erfüllen sich in der Seele in diesem Leben, aber nicht am Leibe. Die Seele leidet und stirbt der Sünde in der Buße und in der Taufe, sie steht in derselben Taufe auch zu einem neuen Leben auf, die Seele verläßt die Erde und erhebt sich zum Himmel in der Stunde des Todes, sitzt zur Rechten zur Zeit, da es Gott befiehlt; Nichts von diesem Allem begegnet dem Körper während dieses Lebens, aber Alles geschieht nachher. Denn im Tode stirbt der Körper seinem sterblichen Leben, im Gerichte wird er zu einem neuen Leben auferweckt, nach dem Gericht wird er zum Himmel steigen und zur Rechten Gottes seyn. So geschehen dieselben Dinge dem Körper und der Seele, aber zu verschiedenen Zeiten und die Veränderungen des Körpers treten ein, wenn die der Seele erfüllt sind, das heißt, in der Stunde des Todes, so daß der Tod die Krönung ihrer Glückseligkeit ist, für den Körper aber der Anfang seiner Glückseligkeit.

Dies ist der Glaube, wozu wir uns bekennen; und ich bin überzeugt, daß dies mehr als genügend ist, Ihre Trostgründe zu verstärken. Ich wiederhole Ihnen hier aber, was ich von Andern gelernt; nicht als wollte ich, Sie sollten ohne schmerzliches Gefühl seyn, wie die Engel, welche kein Gefühl von der Natur haben. Aber es ist auch nicht billig, daß wir ohne Trost seyn wie die Heiden, welche kein Gefühl von der Gnade haben; sondern wir

ſollen betrübt ſeyn und getröſtet wie Chriſten, und der Troſt ſeiner Gnade ſoll die Gefühle der Natur überwinden, damit die Gnade nicht blos in uns ſey, ſondern daß ſie ſiegreich in uns ſey, auf daß unſere Betrübniſſe der Materie eines Opfers gleichen, welche ſeine Gnade zu Gottes Ruhm verzehrt und vernichtet, und damit dieſe beſonderen Opfer das allgemeine Opfer ehren und ankündigend vorangehen dem allgemeinen Opfer, worin die ganze Natur durch die Macht Chriſti verzehrt werden wird.

Da Alles den Auserwählten zum Beſten gereichen muß, ſollen wir uns auch aus dem unvermeidlichen Unglücke Nutzen zu ziehen wiſſen. Indem nun der Tod (des Körpers) etwas ſo Schreckliches iſt, daß er in uns ſolche Bewegungen hervorbringt, ſollte der Tod der Seele uns auf eine noch viel untröſtlichere Weiſe anregen; da uns Gott aber den erſten geſandt, den zweiten von uns abgewandt, wollen wir alſo die Größe unſerer Güter in der Größe unſerer Uebel anſchauen und das Uebermaaß unſeres Schmerzens ſey das Maaß unſerer Freude.

Ja es kann nichts dieſe Freude mäßigen, als die Furcht, er (der Vater) möchte einige Zeit in den Strafen ſchmachten, deren Beſtimmung iſt, den Reſt der Sünden dieſes Lebens auszureinigen. Um aber dieſen Zorn Gottes über ihn zu beugen (zu erweichen, verſöhnen), müſſen wir ernſtlich dem Gebete obliegen; dieſe Opfer ſind das unbedingtbeſte Heilmittel für ſeine Leiden. Ich habe aber von einem heiligen Manne in unſerer Betrübniß gelernt, daß eine der kräftigſten und nützlichſten Liebesbezeugungen gegen die Todten darin beſteht, daß wir gerade das thun, was ſie uns gebieten würden, wenn ſie noch in der Welt wären, und daß wir die heiligen Weiſungen erfüllen, welche ſie uns gegeben, daß wir uns für ſie in den Stand ſetzen, in welchem ſie uns gegenwärtig wünſchen. Durch ein ſolches Verhalten machen wir, daß ſie in uns gewiſſermaſſen wieder aufleben, da ja noch ihre Rathſchläge in uns leben und wirken; und wie die Hereſiarchen im andern Leben für die Sünden beſtraft werden, wozu ſie ihre Anhänger verleitet, in welchen ihr Gift noch lebt, wird auch den Todten vergolten, abgeſehen von ihrem eigenen Verdienſte, für diejenigen Verdienſte, welche ſie durch ihren Rath und ihre Beiſpiele veranlaßt. So ſoll er denn in uns vor Gott aus aller unſerer Kraft wieder ins Leben treten, und wir wollen uns tröſten in der Einheit unſerer Herzen, in welcher er mir

noch zu leben scheint und unsere Einigung möge uns gewissermaßen seine Gegenwart wieder schenken, wie Christus sich in der Versammlung der Gläubigen gegenwärtig erweist.

Ich bitte Gott, in uns diese Gefühle zu bilden und zu erhalten; denn die Liebe, welche wir zu unserm Vater hatten, darf doch nicht verloren gehen, vielmehr muß sie sich auf uns zurückergießen; vor Allem aber sollen wir die Liebe erben, welche er für uns hegte, auf daß wir uns wo möglich noch herzlicher lieben.

Der Tod des Vaters hatte zunächst nicht die Folgen, welche nach den Vorgängen als unmittelbar zu erwarten standen. Die Gesundheit des Sohnes hatte sich durch die Arzneimittel — oder trotz ihrer — wiederum etwas gebessert. Die Aerzte fanden es jedoch zu seiner völligen Herstellung nothwendig, daß er sich der geistigen Anstrengungen und der verschlossenen Einsamkeit enthalte, durch mannigfaltige Gesellschaft, durch Landpartien sich zu erheitern und zu erfrischen suche. Die Erbschaft, welche ihm zugefallen war, setzte ihn in den Stand, auf einem sehr anständigen Fuße zu leben. Bald gefiel er sich in dieser Lebensweise. Es war sonder Zweifel, schreibt der jansenistische Biograph, nach den Absichten Gottes nothwendig, daß er ein wenig rückwärts blickte, damit ihn in der Folge das Bewußtseyn, sich von dem rechten Wege abgewandt zu haben, nachdem er ihn geliebt, um so mehr in der Demuth begründe und ihn die Schwachheit des Menschen erkennen ließe. Ja, derselbe meldet uns, Pascal habe sich ganz der „Eitelkeit, dem Unnützen, dem Vergnügen und der Liebe zum Vergnügen" ergeben, ohne daß er jedoch in irgend eine Unordnung verfallen. Zum Beweise wird aber vorgebracht, daß Pascal schon im Begriffe stand, ein öffentliches Amt zu kaufen und zu heirathen. —

Auch Gilberte erzählte nur: Mein Bruder hatte Mühe, sich diesem Rathe der Aerzte zu fügen, da er Gefahr darin sah; befolgte ihn indeß, da er sich für verpflichtet hielt, Alles ihm Mögliche zu thun, um seine Gesundheit wieder herzustellen. Er meinte, anständige Vergnügungen könnten ihm nicht schaden; so besuchte er die Gesellschaften wieder. Da ihn aber Gott zu einer größeren Vollkommenheit berufen hatte, wollte er ihn nicht in diesem Stande lassen.

Die kleine Schaar von Port-Royal hatte ihre guten Gründe zu wünschen, die Männer, welche in ihren geistigen Bund eintraten

oder welche man zum Voraus als seine Glieder ansah, von den Banden der Ehe und des Amtes befreit und ledig zu sehen. Pascal hatte aber einen zu selbstständigen Charakter, als daß er seinem eigenen Willen und Gedanken hätte, zumal ohne Widerstand, entsagen können, um sich einem Bunde ganz hinzugeben, auch wenn dieser die höchsten Zwecke verfolgte. Mögen wir denn auch Fontaines Worte über Le-Maitre auf ihn anwenden: So wehrt sich ein Vogel, um nicht gefangen zu werden. So löckte Der wider den Stachel, dessen Herz bald davon durchbohrt werden sollte. — Allein Pascal war einmal dem streng-katholischen Elemente, der Uebergabe an irgend eine Gemeinschaft, welches in Port-Royal, wenn auch eigenthümlich modificirt, noch so stark war, entwachsen oder er war vielmehr nicht dafür geboren. So konnte er auch später noch, als er mit beispiellosem Glücke die Sache Port-Royals an seinen Feinden rächte, behaupten, er ehre die Männer von Port-Royal, aber er gehöre ihnen nicht zu. Am Ende seines Lebens trat es am deutlichsten hervor, daß nur die unbedingte, unmittelbare Autorität und Kraft des Gewissens ihn zu binden und zu lösen vermöge, nicht eine äußere Autorität oder Gemeinschaft, mochte sie Rom oder Port-Royal heißen. Er versuchte es bald darauf, er wollte sich unterordnen, aber er durfte und konnte es nicht.

Seine Schwester dagegen war entschlossen, sobald die Familien-Angelegenheiten es erlaubten, ihren längst mit Ungeduld gehegten Wunsch zur Ausführung zu bringen und den Schleier in Port-Royal zu tragen. Ihr Verlangen war, sich ganz Gott zu ergeben; nach den Ansichten, in welchen sie erzogen war, nach der Ueberzeugung der Personen, welche sie am meisten ehrte, konnte dies nur durch den Eintritt in ein solches Kloster geschehen. Langer Widerstand hatte sie in dieser Ueberzeugung befestigt. Aber ihr Bruder suchte sie nunmehr davon abzuhalten.

Madame Perier, welche erst gegen Ende Novembers nach Paris kommen konnte, erzählt: In dieser Zwischenzeit bildete sich mein Bruder, welcher sehr betrübt war, ein, da ihm die Nähe seiner Schwester so tröstlich war, werde sie aus Liebe zu ihm wenigstens noch ein Jahr bei ihm bleiben. Er sprach mit ihr auf eine Weise davon, worin sich seine Zuversicht so sehr ausdrückte,

daß ſie nicht wagte, zu widerſprechen, um ſeinen Schmerz nicht zu verdoppeln. So verbarg ſie denn ihre Geſinnung bis zu unſerer Ankunft, erklärte mir aber ſogleich ihren Entſchluß, ſobald die Theilung abgeſchloſſen ſey, in ein Kloſter einzutreten. Sie wollte aber meinen Bruder verſchonen, indem ſie ihn glauben machte, ſie gehe nur, um eine Retraite zu halten. So brachte ſie Alles ins Reine, und die Theilung wurde den letzten December abgeſchloſſen. Sie ſetzte ihren Austritt aus dem väterlichen Hauſe auf den 4. Januar, und ließ den Abend zuvor ihrem Bruder durch Gilberte ſagen, ſie halte eine Retraite, um zu ſehen, ob ſie Beruf zum Kloſterleben habe. Er war dennoch ſehr betrübt darüber, und ließ ſie noch ſehr ſeiner Liebe verſichern. Den andern Morgen mußte ſie durch die Schweſter aus dem ruhigen Schlummer aufgeweckt werden, und entfernte ſich mit dem größten Gleichmuthe. Wir ſagten uns nicht Lebewohl, ſchreibt Gilberte, um uns nicht gegenſeitig weich zu machen; ich wandte mich von ihrem Wege ab, als ich ſie bereit ſah, zu gehen. — Jacqueline war damals 26 Jahre, 3 Monate alt. —

Sie hatte in dem Tode ihres Vaters die Hand Desjenigen erkannt, deſſen Züchtigungen Gnaden ſind; aber ſie wagt es nicht auszuſprechen, durch welches Ereigniß ſie die Freiheit erlangt, Gottes Magd zu werden, um ihrer Freude nichts Trauriges beizumiſchen.

So ſchreibt ſie aus Port-Royal unterm 7—9 März 1652 an Blaiſe: Es möge Dir genügen, daß ich nur aus Rückſicht auf Dich nicht ſchon ſeit ſechs Monaten hier eingegangen bin und daß ich ohne Dich ſchon das Gewand angelegt hätte. Denn unſere Mütter haben das Noviziat von vier Jahren, das ich in der Welt gehalten (außerhalb des Kloſters, im väterlichen Hauſe), für vollkommene Probe angenommen, und meinen Willen, das Gute zu thun und mich in Einfalt leiten zu laſſen für die Vollkommenheit, ſo daß allein die Furcht meine Geliebten zu betrüben, bisher mein Glück hinausgerückt hat. Es iſt aber nicht vernünftig, daß ich noch länger die Anderen mir ſelbſt vorziehe; vielmehr iſt billig, daß auch ſie ſich ein wenig Gewalt anthun, mir diejenige zu vergelten, welche ich mir vier Jahre lang angethan. Ich erwarte dieſes Zeichen der Freundſchaft von Dir insbeſondere, und bitte Dich zu meiner Verlobung, welche mit Gottes Hülfe am Tage der Heiligen Dreieinigkeit geſchehen ſoll; ich bitte Gott, daß er Dir ſeinen Heiligen Geiſt

ſende, Dir die rechte Seelenverfaſſung zu geben. — Auch nachdem Gott das einzige, rechtmäßige Hinderniß aus dem Wege geräumt, habe ich nichts deſto weniger das Bedürfniß Deiner Zuſtimmung und Gutheißung, um welche ich Dich mit der ganzen Liebe meines Herzens bitte, nicht um den Akt ſelbſt vollbringen zu können, da ſie dazu nicht nöthig iſt, ſondern um ihn mit Freude vollbringen zu können, mit Ruhe und Stille des Geiſtes; denn dazu iſt mir Deine Zuſtimmung durchaus nöthig. Ohne ſie würde ich die größte, glorreichſte und glückſeligſte Handlung meines Lebens nur mit einer Freude vollziehen, welcher der äußerſte Schmerz beigemiſcht wäre, in einer geiſtigen Aufregung, welche einer ſolchen Gnade ſo unwürdig wäre, daß ich Dich nicht für ſo gefühllos halten kann, daß Du Dich ſollteſt entſchließen können, mir ein ſo großes Uebel zu verurſachen. Daher wende ich mich an Dich, als an Den, welcher gewiſſermaßen Herr iſt über Das, was mit mir geſchehen ſoll, um Dir zu ſagen: nimm mir nicht, was Du nicht im Stande biſt, mir zu geben! Denn ob ſich gleich Gott Deiner bedient hat, für mich den Fortſchritt der erſten Regungen ſeiner Gnade zu vermitteln, ſo weißt Du doch wohl, wie jede Liebe und alle Freude, welche Du am Guten haſt, von ihm allein ausgeht; ſo daß Du wohl im Stande biſt, die meinige zu ſtören, aber nicht, ſie mir wieder zu ſchenken, wenn ich ſie einmal durch Deinen Fehler verlieren ſollte. Du mußt gewiſſermaßen meine Zärtlichkeit (gegen Dich) aus der Deinigen erkennen und fühlen, und mußt urtheilen können, ob ich ſtark genug bin, die Prüfung des Schmerzes zu beſtehen, welcher mir daraus entſpringen würde.

Für Jacquelinen faßten ſich alle Hinderniſſe, welche ſich gegen ihr Gelübde erhoben, zuſammen in dem Widerſtande der Natur gegen das Reich der Gnade. Aber die Natur darf nicht die Herrin bleiben, mit ſo ſchönen Vorwänden ſie auch ihre Sache zu führen weiß. Viele Leute bezeugten ihr Leidweſen, daß ſie Jaquelinen nicht mehr ſehen ſollten. Allein ſie mißtraut dieſer Theilnahme und den Liebesbetheurungen der Welt; iſt es doch unmöglich, daß dieſe eine wahre Freundſchaft für eine Perſon habe, welche der Welt nicht mehr angehört, vielmehr im Begriffe ſteht, ihr für ewig abzuſagen. Und wenn ſie mir auch einige Freundſchaftsbezeugungen erwieſen, ſolange ich noch in ihr lebte, ſo darf mich dies nicht abhalten, ſie zu verlaſſen, noch Dir Deine Einſtimmung zu

geben; vielmehr ſoll dies meine Freude und Dein Ruhm ſeyn, daß wir dies Zeugniß von der Kraft der Gnade meines Gottes haben, daß nicht die Welt mich, ſondern ich die Welt verlaſſe. Und iſt es nicht vernünftiger, ſelbſt mit Freuden zuerſt zu verlaſſen, was man doch in einigen Augenblicken zu verlaſſen genöthigt ſeyn wird? — Es lag freilich in dem Gelübde eine Löſung des Bandes, nicht blos der nächſten Bluts-, ſondern auch der innigſten Seelen-Verwandtſchaft. Das Gelübde, dieſe Verlobung und völlige Dahingabe an den Geliebten der jungfräulichen Seelen drohte den Antheil zu gefährden, welchen der Bruder an ihrem Herzen und ganzen Leben hatte; es mußte dieß ihm um ſo ſchmerzlicher ſeyn, als ſie Beide bisher gleichſam Eine geiſtige, Eine moraliſche Perſon gebildet. Jacqueline begegnet dieſer Befürchtung mit den Worten: Iſt es nicht befremdend, daß Du Dir zwar einen großen Skrupel daraus machen würdeſt und daß alle Welt Dir übel darum wollte, wenn Du mich, unter welchem Vorwande es nun auch wäre, verhindern wollteſt, einen Fürſten zu heirathen, auch wenn ich ihm an einen von Dir ſehr entfernten Ort folgen müßte? Mache nun ſelbſt die weitere Anwendung davon.

Pascal verlangte zwar zunächſt nur einen Verzug, nur Aufſchub des Gelübdes, nur eine Friſt für ſich und ſeine Schweſter. Dies ſetzte voraus, daß ihre Gluth ſich vielleicht legen dürfte und dann waren ihr die Schmerzen der Reue darüber erſpart, daß ſie dem heißen Wunſche des Augenblicks ihr Leben zum Opfer gebracht. Auch Jacqueline gibt zu, daß ihr heißes Verlangen ſich mäßigen und ſelbſt erkalten könnte, ſie macht ſich darüber keine ſchwärmeriſchen Täuſchungen; aber wie oft Leute, von entgegengeſetzten Grundſätzen ausgehend, zu demſelben Schluſſe und Entſchluſſe ſich vereinigen, ſo werden verſchiedene Stimmungen, Naturen und Wünſche auch aus demſelben Satze entgegengeſetzte Folgerungen ziehen können. Die Gnaden Gottes haben ihre Stunde; wehe Dem, der nicht öffnet, wann der Herr bei ihm anklopft und der wartet, bis er vorübergegangen! —

So warnt denn auch Jacqueline ihren Bruder und ladet es ihm aufs Gewiſſen: Verſetze mich nicht in die verzweifelte Lage, daß ich entweder aufſchieben muß, was ich ſeit ſo langer Zeit mit ſo großem Eifer begehre und mich ſo dem Zufalle ausſetze, meine Berufung zu verfehlen oder auf eine niedrige Weiſe mit

einer der Undankbarkeit verwandten Lauheit, eine Handlung zu vollbringen, welche durchaus ein Akt der Inbrunſt, der Freude und der Liebe ſeyn muß, um der Liebe zu entſprechen, welche Gott von aller Ewigkeit für uns gehabt, indem er uns zu ſeinen Bräuten erkor, und daß ich der Gefahr preisgegeben werde, mich damit der Gnaden durchaus unwürdig zu machen, welche ich in meinem übrigen Leben zu erwarten habe, und zwar in Folge der Schlaffheit in meinen Anfängen. Nöthige mich alſo nicht, Dich als ein Hinderniß meines Heils zu betrachten, auf den Fall, daß Du im Stande wäreſt, die Ausführung meines Plans zu verſchieben, oder gar als den Urheber meines Unglücks, wenn Du die Urſache meiner Lauheit ſeyn ſollteſt. Und ſo hoffe ich, daß Du Dir Gewalt anthun werdeſt und Dich nicht in eine Stellung verſetzen, wodurch Du mich nöthigen würdeſt, die von Gott empfangenen Gnaden zu verlieren. Denn Du wäreſt mir vor Gott dafür verantwortlich, welchen ich zum Zeugen nehme, daß ich mich dafür an Dich allein halten, daß ich ſie von Dir zurückverlangen würde. Gott bewahre uns beide, daß wir nicht in dies Unglück fallen.

Wenn es uns anempfohlen wird, die Züchtigungen des Herrn nicht gering zu achten, um wie viel weniger dürfen wir die Gnaden und zwar die größte und ſeltenſte ſeiner Gnaden gering ſchätzen?

Jacqueline kommt immer darauf zurück, daß, wenn ihr Bruder ſeine Einwilligung verweigerte, er niederreißen und zerſtören würde, was er ſelbſt aufgebaut. Es wäre aber vielmehr ſeine Pflicht, als Bruder die Schwachheit der Schweſter zu ſtärken. — Ueberwinde die Natur nach meinem Beiſpiele, oder vielmehr nach dem der Apoſtel, welche mit einer heiligen Freude die Trennung von dem Herrn aufnehmen, worüber noch viel zu ſagen wäre; thue aus Tugend, was Du um der Nothwendigkeit willen thun mußt, gib Gott, was er von Dir verlangt, indem er es nimmt! denn er will, daß wir ihm geben, was er uns wegnimmt; wie wir auch wirklich thun, was er in uns thut. Ich hoffe, daß dieſe abgenöthigte Gabe Dich in den rechten Stand ſetzen und Dir die freiwillige (Dahingabe Deiner ſelbſt) verdienen wird, welche ich Dir von ganzem Herzen wünſche, und die beinahe mein ganzes Sehnen ſeyn wird von der Stunde an, da ich erlangt habe, was ich für mich wünſchte.

Ich habe Dich eigentlich nur der Form wegen gebeten, Dich bei der Ceremonie einzufinden, da ich nicht glauben kann, Du habeſt im Sinne, dabei zu fehlen. Ihr ſeyd verſichert, daß ich Euch verläugne, wenn Ihr es thut. Und noch in der Nachſchrift ſagt ſie: Thue gutwillig (de bonne grace), was Du einmal thun mußt, das heißt, im Geiſte der Liebe, und mache mir keine Betrübniß; denn ich glaube, Dir keinen Grund dazu gegeben zu haben.

Pascal bat ſie zunächſt, nur noch zwei Jahre zu warten; durch die Vermittlung d'Andilly's ſetzte er ſein Anſinnen auf ein Halbjahr herunter und geſtand ihr am Ende zu, daß ſie auf Trinitatis-Feſt, nach viermonatlicher Prüfung, das Gewand anlegte. Zu Anfang des folgenden Jahres (1653) legte ſie ihr Gelübde ab und trug von nun an den Namen: Jacqueline von St. Euphemie.

Pascal hatte dieſen entſcheidenden Akt unter verſchiedenen Vorwänden, namentlich auch unter dem der Mitgift, hinauszuſchieben geſucht. Man hatte eingewandt, Jacqueline könne vermöge der im Theilungs-Kontrakte feſtgeſetzten, gegenſeitigen Garantie ihr Vermögen nicht in todte Hand übergeben. Jacqueline, über deren Aufnahme ſchon günſtig abgeſtimmt worden war, ſah ſich nun in der Lage, entweder dieſe auf lange Zeit hinauszuſchieben, oder ſich der Demüthigung zu unterziehen, ohne Mitgift aufgenommen zu werden. Port-Royal lehnte ihren Antrag ab, auf Lebzeiten als dienende Schweſter einzutreten; Angelika und Singlin geboten ihr, den Ihrigen anzuzeigen, daß man in Port-Royal nicht geſonnen ſey, um ein wenig zeitlichen Guts willen die völlige Uebergabe einer Seele an Gott hinauszuſchieben. Beſonders aber ermahnte man ſie, ſie ſolle es ja nicht mit einem beleidigten oder prahleriſchen Tone ſchreiben, als wollte man die Ihrigen dadurch an der Ehre faſſen, etwas zu thun.

Jacqueline nahm es ſehr ſchwer, daß ſie alſo umſonſt ſollte aufgenommen werden. Angelika, welcher ihre Betrübniß nicht entging, rief ſie eines Tags nach der Meſſe allein zu ſich und ließ ſie ſich eine Stunde lang an ihrer Mutterbruſt ausweinen. (Elle ne tint une heure entière la tête appuyée sur son sein, en m'embrassant avec la tendresse d'une vraie mère); ſie ſprach ihr mit Troſt und mit freundlichen Worten, mit beinahe ſcherzenden Vorwürfen zu: Gott mache es Jacquelinen damit um ſo leichter,

die Welt zu verlaſſen, indem er ihr die Unzuverläßigkeit ihrer Liebe zeige. Es könne bei Denen in der Welt nicht anders ſeyn. Sie ſeyen in Port-Royal gewohnt, daß man ſich ihre Uneigennützigkeit zu Nutzen mache. Man dürfe nur über die Sünden, nicht über Zeitliches, weinen. Wenn man aus ſeiner Demuth, aus ſeiner Sanftmuth fällt, wenn man Gottes Gnade verliert, iſt man nicht ſo gerührt, wohl aber um ein wenig Geld, womit man höchſtens einige zeitliche Noth hätte lindern können. Jacquelinens Pflicht ſey, Alles zu thun, um den Ihrigen den Frieden zu geben, und ſo legte ſich denn auch Alles bei, als ſie nun mit ihrem Bruder ſprach, der ſich zu einer Mitgift bereit erklärte.

Angelika ermahnte ihn in Betreff der Mitgift (wie es ſcheint, nach Ablegung des Gelübdes), als er ſie ſogleich zu geben verſprach, er ſolle zuvor ſein Herz ergründen, ob er dabei nicht aus einem durchaus menſchlichen Grundſatze handle. Es ſey beſſer, er gebe nichts, wenn er es nicht durch den Geiſt Gottes thue. Wir haben vom ſeligen St. Cyran gelernt, nichts für das Haus anzunehmen, es ſey denn, daß es von Gott komme. Alles, was durch ein anderes Motiv als das der Liebe, gethan wird, iſt keine Frucht des göttlichen Geiſtes, daher wir es auch nicht annehmen dürfen.

Wohl aus dieſer Zeit der Uebergabe auf ewig iſt folgender ſchöne Vers von Jacqueline:

Sombres déserts, retraite de la nuit,
Sacré refuge du silence,
Un malheureux à qui le monde nuit
Ne vient point par ses cris vous faire violence,
Son tourment est si doux qu'il n'en veut pas guérir,
Il ne vient pas se plaindre, il ne vient que mourir.

Er iſt wohl der Dichterin Schwanengeſang, ehe ſie das Talent der Dichtkunſt, wie Le-Maitre das der Beredtſamkeit, zur größeren Ehre Gottes vergrub. Nicht lange zuvor hatte ſie, während ſie in ihrer häuslichen Einſamkeit lebte, einen der Väter des Oratoriums kennen gelernt, welcher ſie aufforderte, die Gabe, womit ſie früher der Welt gedient, nun zur Ehre Gottes zu gebrauchen. Sie überſetzte das Himmelfahrtslied: Jesu nostra redemtio, welches man im Oratorium täglich ſang, in franzöſiſche Verſe. Allein ſie glaubte nicht fortfahren zu dürfen, ohne

Angelika um Rath zu fragen, und diese gab ihr den Bescheid, sie glaube nicht, daß ihre poetischen Anlagen ein Pfund seyn, von dessen Anwendung sie Gott werde Rechenschaft abzulegen haben. Dieß hatte ihr genügt.

Als ein charakteristisches Symptom von Pascals Gesinnung in dieser Zeit hat sich ein Brief von ihm an die Beschützerin der Gelehrten, Christine, erhalten.

In diesem seinem Schreiben an die Königin von Schweden, womit er sein Geschenk, die Rechenmaschine, begleitet, sagt er: Der Grund meiner tiefen Achtung ist die Einigung zweier Dinge in Ihrer Person, welche mich gleichermaßen mit Bewunderung und mit Ehrfurcht erfüllen, der souverainen Gewalt und der gediegenen Wissenschaft; denn ich habe eine besondere Verehrung für Diejenigen, welche auf die höchste Stufe, sey es der Gewalt, oder der Kenntniß erhoben sind. Die Letzteren können so gut als Jene für Souveraine gelten, dieselben Stufen begegnen sich bei den Genies und den verschiedenen hohen Stellungen; die Gewalt der Könige über ihre Unterthanen erscheint mir nur als ein Bild von der Gewalt der Geister über die ihnen untergeordneten Geister, über welche sie das Recht ausüben sie zu überzeugen; dieß ist bei ihnen dasselbe, was das Recht zu befehlen in dem politischen Regiment. * Diese Herrschaft scheint mir selbst von einer um so höheren Ordnung, als die Geister von einer höheren Ordnung sind, denn die Körper, und um so billiger, als sie nur durch das Verdienst ertheilt und erhalten werden kann; während dies bei der wirklichen Herrschaft durch das Glück, oder durch die Geburt geschieht. Man muß daher gestehen, daß jedes dieser Reiche an ihm selber groß ist. Eure Majestät mögen mir aber erlauben es auszusprechen, das eine ohne das andere scheint mir mangelhaft; so mächtig auch ein Monarch seyn mag, es fehlt etwas zu seinem Ruhme, wenn er nicht auch durch die Größe seines Geistes überragt und so erleuchtet auch ein Unterthan seyn mag, sein Stand ist immer ein Stand der Erniedrigung wegen seiner Abhängigkeit. Die Menschen, welche von ihrer Natur

* Das stolze Bewußtseyn Pascal's erinnert an das Bekenntniß d'Andilly's, daß nur ein Königreich seinem Ehrgeize entsprochen und daß er sich dessen nicht unwürdig gefühlt hätte. Siehe Geschichte von Port Royal, erster Band, Seite 171.

getrieben werden sich nach dem Vollkommensten zu sehnen, hatten bisher beständig ein Verlangen getragen nach diesem Selbstherrscher par excellence. Alle Könige und alle Gelehrte waren nur eben so viele unvollkommene Versuche (ébauche), welche die allgemeine Erwartung nur halb erfüllten. Kaum konnten Ihre Vorfahren so lange die Welt steht einen mittelmäßig gelehrten Mann aufweisen; dieses Meisterwerk war Ihrem Jahrhundert vorbehalten, damit dieses große Wunder erschiene mit allem Möglichen ausgestattet, was nur Erstaunen erregen kann. Die Stufe, welche die Männer nicht erreichen konnten, ist von einer jungen Königin ausgefüllt, in welcher sich der Vorzug der Erfahrung und die Zartheit des Alters begegnen, die Muße des Studiums und die Beschäftigung, welche die königliche Geburt gewährt, die Auszeichnung der Wissenschaft und die Schwachheit des Geschlechtes.

Pascal verbürgt Christine nicht bloß die Bewunderung der Nachwelt, sondern auch aller Jahrhunderte der Vergangenheit, da diese Glorie ihr gemeinsames Werk ist. Er bittet sie, daß sie ihn wenigstens zu denen zähle, welche sich rühmen, unter ihrem bis an die Enden der Erde sich ausdehnenden geistigen Reiche zu leben.

Bourdelot schreibt im Frühjahr 1652 aus Schweden an Pascal voll Versicherungen, wie viel die Königin auf ihn und auf seine Klarheit halte: sie freue sich auf seine Rechenmaschine. Er fügt das feine Kompliment scherzend bei: Mischen Sie mir kein falsches Dogma Ihrem Schreiben bei; bei der Achtung, welche die Königin für Sie hat, könnte sie es leicht glauben.

Man will häufig bei Zwillings-Geschwistern bemerkt haben, daß der Tod des einen den des andern nach sich zog. Blaise und Jacqueline waren geistige Zwillings-Geschwister und indem jener sich der völligen Uebergabe seiner Schwester an den Verein von Port-Royal widersetzte, verfocht er die Rechte seiner eigenen Persönlichkeit. Denn seit sie sich ihrer persönlichen Freiheit, ihres Willens begeben, seit sie sich selbst abgestorben, war auch sein Leben in der Welt gleichsam verfallen.

Es wird dieß freilich auf verschiedene Weise motivirt. Auf der ersten Linie steht gemeinhin die Geschichte von der Brücke von Neuilly. Auch unser jansenistischer Berichterstatter in dem Recueil de pièces meldet: Es scheint, daß Gott ihn längst suchte.

Die Vorsehung legte verschiedene Ereignisse an, um ihn nach und nach vom Gegenstande seiner Leidenschaften frei zu machen. Eines Feiertags machte er mit einigen Bekannten nach seiner Gewohnheit in einem Wagen mit vier oder sechs Pferden eine Spazierfahrt; auf der Brücke von Neuilly aber, wo kein Geländer war, rissen die zwei vordersten aus und stürzten hinunter. Da die Stränge brachen, blieb der Wagen oben am Rande. — Auf dieselbe Geschichte legten bekanntlich die Philosophen des vorigen Jahrhunderts ein besonderes Gewicht, um zu zeigen, daß Pascal zu gleicher Zeit den Kopf verloren und sich bekehrt.

Voltaire insbesondere ist sehr geneigt den Verfasser der Gedanken über Religion als einen Kranken zu behandeln, und er verheimlicht nicht, daß er darunter einen kranken, geschwächten Kopf verstehe. Er sagte zu Condorcet: Mein Freund, werden Sie nicht müde zu wiederholen, daß seit dem Unfalle auf der Brücke von Neuilly Pascals Gehirn in Unordnung gerathen war. — Bossüt sagt darüber: Dieses System hat nur Eine kleine Schwierigkeit, dieses 1654 verwirrte Gehirn brachte 1656 die Provinzial-Briefe hervor und 1658 die Lösung der Probleme über die Cikloide! — Uns will es aber dünken, als hätte es ebenso seine komische, als seine traurige, ernsthafte Seite, daß gewisse Leute ihren Nächsten lieber die Treppe hinunterfallen oder die Pferde mit ihm durchgehen lassen, ehe sie ein Wunder des göttlichen Geistes auf den menschlichen zugeben; während sie doch immer den leiblichen, sichtbaren Wundern die geistigen entgegenhalten. Das Alles natürlich zu größerer Ehre Gottes und zur Erhöhung und Rettung der Menschenwürde.

Diese Uebereinstimmung so verschiedener, der jansenistischen und der voltairischen, Grundansichten über ein Faktum scheint diesem einen hohen Grad von Gewißheit zu geben und ihm die hohe Wichtigkeit zuzusichern, welche beide Partieen ihm beilegen. — Allein es könnten vielleicht beide zufällig dasselbe äußere, wenn gleich ein entgegengesetztes inneres, Interesse bei dieser Behauptung haben. So erzählen ja auch Jansenisten und Jesuiten ohne alle Wahrscheinlichkeit und Autoritäten, Jansen sey von der Schule, aus Mangel an Geld, auf einige Zeit nach Hause zurückgekehrt und habe seinem Vater im Tischler- und Zimmermanns-Handwerk Handreichung gethan. Die Einen waren damit gemeint, eine

Aehnlichkeit zwiſchen Chriſto und Janſen zu finden, die Anderen fügten gar witzig bei: er habe ſpäter auf der Univerſität geſagt, als er mit Einigen an einem Galgen vorbeigegangen: Seht, dieß iſt mein Machwerk!

Nun finden wir aber in den Familien-Korreſpondenzen der Pascal-Perier gar keine Beziehung auf dieß Ereigniß, Jacqueline, welche die Bekehrungs-Geſchichte Pascals ihrer Schweſter weitläuftig erzählt, ſagt kein Wort davon. Allerdings findet ſich in den Papieren der Fräulein Perier die Nachricht, ein Geiſtlicher habe die Sache etwa wie oben erzählt. Allein es ſteht darin die Geſchichte ganz ohne Zuſammenhang da und es wird dabei geſagt, es ſey dieß in den letzten Lebensjahren Pascals geſchehen. Es iſt zu befürchten, daß ſelbſt Boſſüt in der revidirten Biographie allein auf zweideutige janſeniſtiſche Tradition hin das Ereigniß auf den Oktober 1654 geſetzt.

Aus dieſen Gründen wagen wir nicht zu behaupten, daß dieß Ereigniß gerade dieſer Epoche in Pascals Leben unmittelbar vorangegangen; wir wiſſen ihm keine beſtimmte Zeit anzuweiſen. Noch weniger können wir ihm die große Wichtigkeit beilegen, welche die freigeiſteriſchen Philoſophen ihm geben mußten, um ſich des Einwurfs zu entledigen, daß ein ſo großer Geiſt wie Pascal doch gläubig geweſen. Unſer Janſeniſte aber hat die auf ſeinem theologiſchen Principe beruhende Gewohnheit, der Hand der Vorſehung etwas nachzuhelfen, um ſie ſichtbarer zu machen und Alles auf Eine Epoche der Wiedergeburt zuſammen zu drängen. Und ſo möchten wir dieſen an die Unerforſchlichkeit der göttlichen Gnadenführungen erinnern und Jenen mit ihrem eigenen Loſungsworte antworten; Que sais-je?

Die Zeitgenoſſen ſelbſt wiſſen alſo entweder nichts davon, oder ſehr unbeſtimmt vom Hörenſagen und keiner legt Gewicht darauf. — Wir dürfen indeß nicht mit Stillſchweigen übergehen, was ein Mann, welcher Pascal nicht bloß der Zeit nach nahe ſtand, Abbe Boileau, (in Lettres de Monsieur B. sur différens sujèts de morale et de piété. Paris 1737. 8. Band 1, Seite 207) an eine Perſon ſchreibt, deren Einbildungskraft durch allerlei beängſtigende Vorſtellungen geplagt war: dieß erinnert mich an Pascal, eine Vergleichung, welche Ihnen nicht mißfallen wird. Sie wiſſen ja, daß er auch Geiſt hatte, und in der Geſellſchaft

für einen etwas kritischen Kopf galt, welcher sich, wenn es ihm beliebte, nicht weniger erhob als P. M. Dabei glaubte dieser große Geist doch immer auf seiner linken Seite einen Abgrund zu sehen und ließ zu seiner Beruhigung einen Stuhl hinstellen. Ich weiß es aus den besten Quellen. Seine Freunde, sein Beichtvater, sein Gewissensrath hatten gut ihm sagen, er habe nichts zu fürchten, es sey nur der Schrecken einer Einbildungskraft, welche durch das abstrakte, metaphysische Studium sich erschöpft. Er war ganz derselben Ansicht, denn er war nichts weniger als Visionär. Eine Viertelstunde nachher grub er sich nichts desto weniger von neuem den Abgrund, welcher ihn erschreckte. Was hilft es also, zu aufgeregten Einbildungen zu sprechen?

Es läßt sich dieß allerdings auch mit dem Ereignisse von Neuilly in Zusammenhang bringen; aber auch hier fehlt das Datum.

Die beiden Schwestern aber, ohne obigen Unfalls auch nur mit einem Worte zu erwähnen, erzählen uns, wie folgt: Jacqueline war betrübt darüber, daß ihr Bruder, welchem sie nach Gott am meisten die Gnaden zu verdanken hatte, deren sie sich jetzt erfreute, derselben nicht theilhaftig seyn sollte. Pascal hatte sich ganz darein gefunden, daß sie Nonne geworden, besuchte sie fleißig und so drang sie mit großer Kraft und Sanftmuth in ihn, er solle die Welt durchaus verlassen, wie er sie zuerst dazu überredet.

Gegen das Ende Septembers 1654 besuchte er seine Schwester; er schloß mir, meldet sie (in einem Briefe an ihre Schwester vom 25. Januar 1655), sein Inneres auf eine Weise auf, daß ich Mitleiden mit ihm hatte. Er gestand, mitten unter den großen Geschäften, mitten in Verhältnissen, welche beitragen könnten, ihm Liebe zur Welt einzuflößen und an welche man ihn mit Recht für anhänglich halte, fühle er sich so sehr versucht dieß Alles zu verlassen, sowohl kraft einer ungemeinen Abneigung gegen die Thorheiten und Freuden der Welt, als in Folge der unabläßigen Vorwürfe seines Gewissens. Er finde sich von allen Dingen auf eine Weise losgebunden, wie er es nie gewesen. Indeß fühle er sich von Seiten Gottes so verlassen, ohne irgend einen Zug zu ihm, und sehe wohl ein, daß es vielmehr seine Vernunft und sein eigener Geist sey, was ihn zu dem aufmuntere, was er als das Beste erkannt, als eine Regung des göttlichen Geistes. Würden

ihm bei der gegenwärtigen Lostrennung von allen Dingen, dieselben Gesinnungen von Gott eingeflößt, wie früher, so glaube er, er würde im Stande seyn Alles zu unternehmen. Er müsse damals erschreckliche Anhänglichkeit an die Kreatur gehabt haben, um den Gnaden und den Regungen, welche Gott ihm gegeben, zu widerstehen.

Diese Beichte überraschte mich eben so sehr, als sie mich erfreute. Ich faßte nun Hoffnungen, welche ich nie gehegt, und glaubte Dir etwas davon mittheilen zu müssen, damit Du für ihn betest. Wollte ich alle andern Besuche auch besonders erzählen, würde es einen ganzen Band geben. Denn seitdem wurden sie so häufig und so lang, daß es war, als hätte ich sonst kein Geschäft. Ich folgte ihm nur, ohne ihn auf irgend eine Weise zu treiben und sah ihn nach und nach so wachsen, daß ich ihn nicht mehr kannte, namentlich an Demuth, an Unterwürfigkeit, an Mißtrauen und Verachtung gegen sich selbst, an Verlangen in der Meinung und in dem Andenken der Menschen vernichtet zu seyn.

So ist er zu dieser Stunde; nur Gott weiß, was er werden wird. Endlich nach vielen Versuchen und Kämpfen mit sich selbst über die Schwierigkeit einen Führer zu finden, entschloß er sich. Er zweifelte nicht daran, daß er einen nöthig hätte und obgleich derjenige, welcher ihm Noth that, schon gefunden war und er an keinen andern denken konnte, so nahm er doch Anstand, da er keine sichern Zeichen hatte, daß dieser den Beruf für ihn habe, indem er nicht sein natürlicher Geistlicher war. Ich sah deutlich, daß dieß nur ein verborgener Rest von Unabhängigkeit im Grund seines Herzens war, welche aus Allem eine Waffe machte, um der Unterwerfung auszuweichen, die bei seiner Verfassung nur vollkommen seyn konnte. Indeß wollte ich darin durchaus keinen Vorschlag machen, sondern begnügte mich, ihm bloß zu sagen, ich glaube, man müsse es mit dem Arzte für die Seele machen, wie mit dem für den Leib, und den besten wählen. Da Franz von Sales den Rath gegeben, man solle einen Beichtvater aus zehntausenden auswählen, also Einen welchen man zehntausenden vorziehe, habe er, obgleich Bischof und großer Eiferer für die Hierarchie, doch nicht die Wahl eines Jeden auf die Priester seiner Pfarrei beschränken wollen. — Aber auch nachdem Blaise sich entschlossen hatte, war Jacqueline noch nicht am Ende ihrer

Mühen, sie mußte vielmehr Singlin sehr mit Bitten angehen, bis er sich entschloß der Beichtvater ihres Bruders zu werden.

In dieser Zeit zwischen der ersten Eröffnung gegen die Schwester bis zur Uebergabe an Singlin können wir noch zwei besondere Momente in Pascals Entwicklung unterscheiden, obgleich auch diese nur wieder neue Räthsel sind.

Nach seinem Tode fand der Bediente in seiner Weste ein Pergamentstückchen verborgen, welches er seit mehreren Jahren stets insgeheim als Erinnerungstafel mit sich getragen hatte. Niemand konnte eine nähere, zuverlässige Erklärung davon geben. Die Schrift aber lautete:

Im Jahr der Gnade 1654, Montag 23 November, am Tage St. Clemens, des Papstes und Märtyrers, und Anderer im Märtyrolog; den Tag vor St. Chrysostomus, dem Märtyrer; etwa von halb eilf bis halb ein Uhr des Nachts.

Der Gott Abrahams, der Gott Isaaks, der Gott Jakobs, nicht der Philosophen und der Weisen.

Gewißheit, Gewißheit, Gefühle, Schauen, Freude, Frieden. – Der Gott Jesu Christi.

Deum meum et Deum vestrum. Joh. 10, 17.

Dein Gott soll mein Gott seyn. Ruth.

Vergessen der Welt und Alles außer Gott.

Man findet ihn nur auf den vom Evangelium gelehrten Wegen.

Größe der Menschenseele.

Gerechter Vater, die Welt hat dich nicht erkannt, aber ich habe dich erkannt. Joh. 17.

Freude, Freude, Thränen der Freude.

Ich habe mich davon getrennt.

Dereliquerunt me fontem aquae vivae.

Mein Gott, willst du mich verlassen!

Daß ich nicht ewig von ihm getrennt sey.

Das ist das ewige Leben, daß sie dich, den einzig wahren Gott, und den du gesandt hast, erkennen.

Jesus Christus. Jesus Christus. Jesus Christus.

Ich habe mich von ihm getrennt, ihn geflohen, verläugnet.

Der Gekreuzigte.

Daß ich nie von ihm getrennt sey.

Man erhält sich (die Gemeinschaft mit) Gott nur durch die im Evangelium gelehrten Wege.

Völlige, süße Versöhnung.

Völlige Unterwerfung unter Jesum Christ und meinen Beichtvater.

Ewig in Wonne für einen Tag der Uebung auf Erden.

Non obliviscar sermones tuos. Amen.

Man hat, um desto mehr Vorsehung in diesem Wendepunkte von Pascals innerem Leben nachweisen zu können, dieses Alles für eine wunderbare Vision ansehen wollen. Offenbar sind aber die einzelnen Sätze, biblische Wahrheiten und Worte, die Stütz- und Ruhepunkte, welche ihm bei einem entscheidenden Kampfe des ganzen Wesens, seiner Vernunft sowohl, als seines Herzens, mit sich und mit Gott als Leitsterne gedient und ihn zum Frieden und zur Versöhnung hindurchgeführt. Gewissen und Vernunft erschienen auch hier als eine für ihn unzertrennliche Macht; bei aller Stärke des Gefühls, womit er litt und rang, verließ ihn das ruhige, klare Bewußtseyn nicht, er suchte vielmehr die Hauptmomente sich bleibend fest zu halten.

Der achte December 1654, das Fest der Empfängniß, wird als der Tag angegeben, an welchem Gott sein Werk an Pascal innerlich vollendete. Er war eben bei seiner Schwester, als man in die Predigt läutete. Singlins Predigt war durchaus seiner Seelenverfassung angemessen; er sprach über den Anfang des christlichen Lebens und wie wichtig es sey, daß die Christen nach der Heiligung streben. Er bewies, daß man sich nicht durch ein Amt oder durch die Ehe binden dürfe, wie die Weltleute aus bloßer Gewohnheit und aus bloß menschlichen Gründen thun; sondern man müsse Gott zuvor anhaltend zu Rathe ziehen. — Diese Predigt machte einen sehr tiefen Eindruck auf Pascal. (War vielleicht Singlin von der Verfassung, in welcher er sich befand, durch Jacqueline schon in Kenntniß gesetzt?) Seine Schwester, welcher er sich sofort mitgetheilt, schrieb noch denselben Tag an Gilberte: Er hat durch Gottes Erbarmen ein großes Verlangen ganz ihm anzugehören, ohne daß er jedoch entschlossen wäre in welcher Lebensweise dieß geschehen solle. Ob er gleich schon seit mehr als einem Jahre eine große Verachtung

für die Welt hat und einen unerträglichen Ekel gegen die Leute, welche ihr angehören, was ihn nach ſeinem heftigen Humor zu großen Exceſſen führen ſollte, ſo beobachtet er doch darin eine Mäßigung, welche mir alle mögliche gute Hoffnung gibt. — Ob er ſich gleich übler befindet, als ſeit langer Zeit, ſo wird er dadurch dennoch auf keine Weiſe von ſeinem Vorhaben abgehalten; was beweist, daß ſeine früheren Gründe nur Vorwände waren. Ich beobachte bei ihm eine Demuth und eine Unterwürfigkeit, ſelbſt gegen mich, welche mich in Staunen ſetzt. Kurz ich habe Dir weiter nichts zu ſagen, als daß es offenbar nicht mehr ſein natürlicher Geiſt iſt, welcher in ihm wirkt.

Einen nicht zu überſehenden Aufſchluß über das, was in Pascal in dieſer Epoche vorgegangen, giebt die Beſchreibung der Wiedergeburt, welche ſich unter ſeinen Papieren gefunden. (Siehe Beilage II.).

Es war Pascal ſehr daran gelegen, daß man nicht glaube, er habe mit irgend Jemanden in Port-Royal Verkehr, als mit ſeiner Schweſter. Als er ſich endlich dennoch entſchloſſen, ſich heimlich Singlin mitzutheilen, lehnte es dieſer ab und ernannte Jacqueline zum Gewiſſensrathe ihres Bruders, bis Gott ihm ſelbſt zu erkennen gebe, ob er deſſen Leitung übernehmen ſolle. Als Singlin dieß endlich that (gegen Neujahr 1655), kam er mit Pascal überein, daß es für dieſen angemeſſen wäre einige Zeit auf dem Lande zu verweilen, damit er mehr für ſich ſeyn könnte, was ihm ſeit der Rückkehr ſeines Freundes, des Herzogs von Roannes, unmöglich war. Dieſem vertraute er ſein Geheimniß an; der Herzog gab ihm mit Thränen ſeine Zuſtimmung und ſo reiste Pascal den Tag nach dem Dreikönigsfeſte mit dem Herzoge von Luines ab, um einige Zeit auf einem von deſſen Landhäuſern zu verweilen. Da er aber hier nicht die erwünſchte Einſamkeit fand, gab man ihm eine Zelle bei den Einſiedlern von Port-Royal. Man zeigt noch in dem, eine Viertelſtunde von den Trümmern des Kloſters Port-Royal des Champs gelegenen, Hofgute auf der Höhe (den hameaux) die Kammer, welche Pascal bewohnt. Sie iſt neben der von Nicole; es iſt nur bei der ſeinigen keine beſondere Jahreszahl angegeben, wie bei den andern; wohl ein Beweis, daß Pascal eigentlich nie auf längere Zeit hier anſäſſig war. Er ſchrieb von hier ſehr erfreut an ſeine Schweſter,

er sey in einer Wohnung und werde behandelt wie ein Fürst, aber wie ein Fürst nach dem Urtheile St. Bernhards, an einem einsamen Orte, wo man sich die Uebung der Armuth zur Aufgabe mache, soweit es der Anstand erlaube.

Seine Schwester antwortet ihm darauf, 19. Januar: Es macht mir ebensoviel Freude, Dich in der Einsamkeit heiter zu wissen, als es mir Schmerz machte, wenn ich sah, daß Du es bei der Welt warst. Ich weiß nicht, wie de Saci (welcher Pascal aus den Händen Singlin's als Beichtvater übernommen), mit einem so aufgeräumten Büßer zu Stande kommt, der für die eiteln Freuden und Vergnügungen der Welt durch ein wenig vernünftigere Freuden und durch erlaubtere Spiele des Geistes genug thun will, statt sie durch ununterbrochene Thränen zu sühnen. Ich für meinen Theil finde diese Buße sehr sanft; es würde sich wohl Niemand ihrer erwehren. — Indeß verläßt sie sich auf einen so weisen Beichtvater, sie preist Gottes Gnade, welche dieses gewirkt und welche bei dieser Gelegenheit zeigen wollte, daß sein Erbarmen alle anderen Werke übertreffe. Namentlich lobt sie den Eifer des Bruders, sich alles dessen zu entledigen, was irgend den Anschein von Vornehmheit hat.

Die hölzernen Löffel und die irdenen Geschirre, wovon Du mir schreibst, sind das Gold und die kostbaren Steine des Christenthums. Nur die Fürsten * dürfen sie an ihrer Tafel haben; man muß wahrhaft arm seyn, um diese Ehre zu verdienen, welche durchaus Allen verweigert werden muß, die nicht edeln Stammes (roturier) sind. Was mich aber tröstet, ist, daß diese Art von Fürstenstand nicht erblich ist, daß man, wie man ihn verlieren kann, nachdem man ihn einmal besessen, ihn noch erwerben kann, nachdem man ihn verachtet. Eines der besten Mittel nach meiner Ansicht ist, daß man thue, als hätte man ihn schon, nicht durch Usurpation oder aus Heuchelei, sondern um aus der Verarmung zur Armuth überzugehen, wie man von der Erniedrigung zur Niedrigkeit geht. Gott wirke in Dir diese Gnade.

Pascal trotzte den Verordnungen seiner Aerzte, stand Morgens um fünf Uhr auf, besuchte die Kirche fleißig und fastete mit den

* Es erinnert uns dieser Gedanke, welcher nach dem Obigen von Pascal ausging, an das ihm Entsprechende in dem Briefe Pascals an die Königin Christine.

Einsiedlern, ohne daß es ihm irgend Beschwerden gemacht hätte. Seine Schwester schreibt ihm auf diese Nachricht: Ich habe zuerst an mir selbst erfahren, daß die Gesundheit mehr von Christo, als von Hippocrates abhängt, daß die Diät der Seele den Leib heilt, es sey denn, daß uns Gott durch unsere körperlichen Schwachheiten prüfen und stärken wolle. Es ist wahr, daß es ein großer Vortheil ist, genug Gesundheit zu besitzen, um Alles thun zu können, was man zur Heilung unserer Seele uns räth; aber es ist nicht minder nützlich, eine Buße von der Hand Gottes selbst zu empfangen. Gehören wir nur ihm an, wird es uns wohl ergehen, sey es im Leben oder im Sterben. Es heißt nicht: wer mir nachfolgen will, thue sehr schwierige Werke, welche große Kräfte verlangen, sondern: er verläugne sich selbst; das kann ein Kranker thun, vielleicht besser als ein Gesunder.

Geschäfte nöthigten ihn, nach einigen Wochen nach Paris zurückzukehren, er lebte aber auch hier zunächst ganz verborgen in einem zu dem Kloster Port-Royal de Paris gehörigen Gemache. Sein Verschwinden war indeß dennoch schon ruchbar geworden; Einige sagten, er sey Mönch geworden, Andere machten ihn zum Einsiedler, noch Andere ahnten, er sey in Port-Royal. — Das neue Leben, zu welchem Pascal sich erweckt fühlte, blieb nicht ohne Bezeugung an Anderen; der Herzog von Roannes (siehe Beilage III.) war bisher schon nicht bloß durch Eifer für die Wissenschaften, sondern als Freund mit ihm verbunden gewesen; dieses erprobte sich auch dadurch, daß er nunmehr durch seinen Freund zu ähnlichen Grundsätzen, zu einer Umwandlung seines ganzen innern sowohl, als äußeren Lebens sich fortgetrieben fühlte. Auch auf den Freund Pascals und seiner Familie, auf den königlichen Advokaten am Präsidial zu Clermont, Domat (siehe Beilage IV.), machte die neue geistige Richtung Pascals tiefen Eindruck.

Pascal hielt nun wiederholt Retraites in Port-Royal des Champs. Singlin hatte ihn hieher geschickt, damit ihm Arnauld in dem, was die Wissenschaften betraf, die Stange halten könnte, Saci ihn sie verachten lehre. Dieser hatte die Beschäftigung und Unterhaltungen der Einsiedler über die Hypothesen von Descartes längst für unnütz erklärt, da sie weder zur Erbauung der Christen, noch zu Gottes Ehre dienen und nichts lehren, was zu

wissen Noth thut. Pascal hatte bisher mit diesem Philosophen gleichsam Hand in Hand gearbeitet, indem Beide die neue Bahn der Wahrheit durch Mathematik, durch Naturwissenschaften und das Experiment verfolgten. Es findet sich in den Handschriften ein Bericht ohne Datum über einen Besuch, welchen Descartes bei Pascal machte, der aber keine weitere Verständigung zur Folge hatte, da Pascal sehr krank und schwach war. Sie sprachen über den leeren Raum und die Luftpumpe. Auch waren mehrere störende Zeugen anwesend, und Descartes gerieth namentlich mit Roberval in einen lebhaften Wortwechsel (ils se chantent goguettes). — Die Thiere hielt Pascal auch für Automaten, scherzte aber sehr über Descartes feine Materie.

Pascal wollte bei dem mathematisch Beweisbaren bleiben und dieses verfolgen; die Hypothesen von Descartes über Entstehung und Einrichtung der ganzen Weltmaschine erschienen ihm als der Wissenschaft und der Religion gleich schädlich. Im Ganzen, sagt er, muß man wohl sagen, es geht dieß in Figuren und durch Bewegung vor sich, denn das ist erweislich wahr, aber sagen, mit welcher Figur und welcher Bewegung die Maschine zusammengesetzt ist, das ist lächerlich, denn es ist unnütz, ungewiß und mühselig, und wenn es wahr wäre, so halten wir dafür, die ganze Philosophie wäre keine Stunde Mühe werth.

Vor Allem aber konnte Pascal es Descartes nicht verzeihen, daß er in seiner ganzen Philosophie Gott hatte überflüssig machen wollen (oder vielmehr Descartes, welcher auf dem Weg der mathematischen Hypothese das All begreifen wollte, mußte nothwendig in dieser selbst Erklärung für Alles suchen); aber, setzte Pascal hinzu, er konnte nicht umhin, von Gott der Welt einen Nasenstieber (chiquenaude) geben zu lassen, um sie in Bewegung zu setzen; nachher weiß er mit Gott nichts mehr zu machen.

Pascal sah wohl ein, wohin das Princip und das Raisonnement von Descartes führen mußte, er fehlte nur, wenn er diese nothwendigen Folgen als von Descartes beabsichtigt ansah. Wie Montaigne Angesichts der Religions- und Bürgerkriege, die englischen Deisten unter ähnlichen Verhältnissen und an einem zugleich bigotten und frivolen Hofe Skeptiker wurden, so war Descartes durch den Anblick des dreißigjährigen Religionskriegs in Deutschland und seiner furchtbaren Gräuel sehr versucht, die positiven

Religionen, welche dazu den Stoff und Namen liehen, als ein Hinderniß der natürlichen, glücklichen Entwicklung der Menschheit zu betrachten; es war ihm nicht bange, die im Dogma verborgenen Grundwahrheiten durch aprioriſches Verfahren aus der Vernunft zu beweiſen und ihnen eine allgemeine Anerkennung zu verſchaffen. Dieſes Verfahren fand Pascal ſehr gefährlich; es mußte, als auf falſchen Principien beruhend, von der Wahrheit abführen; eine halbe Wahrheit, und nur eine ſolche war auf dieſem Wege zu erzwecken, eine halbe Wahrheit iſt ſtets Unwahrheit. Die Thatſachen des Gewiſſens, die Erfahrungen der Menſchheit, das Verſtändniß der menſchlichen Natur mit ihren Widerſprüchen ſind nothwendig, um das Wahre zu finden. Das kann aber weder auf aprioriſchem, noch auf bloßem Wege des Experiments geſchehen, ſondern nur die Offenbarung allein kann uns den Schlüſſel geben. Sie ſteht über dieſen Widerſprüchen, legt ſie aber zurecht und dieſe ſind der Hauptbeweis für die Wahrheit des Geoffenbarten; jedes andere Syſtem reißt nur Einen Fetzen der Wahrheit an ſich, hält ſich nur an den Einen der natürlichen Widerſprüche und verfällt ſo unwiederbringlich dem Irrthum.

Das ſind die Grundideen Pascals in ſeinen Gedanken über die Religion, ein Werk, mit deſſen Vorbereitung er ſich ſeit dieſer Zeit beſchäftigte. Zehn Jahre der Kraft und Arbeit, ſagte er, ſeyen ihm nöthig, dieſen Plan auszuführen. Es iſt aber darin der Einfluß nicht zu verkennen, welchen ſeine bisherigen philoſophiſchen Studien auf die leitenden Grundgedanken des Werkes gehabt, und zum Glück hat uns Fontaine in ſeinen Memoires über Port-Royal die Hauptzüge eines Geſprächs aufbewahrt, welches Pascal während einer ſeiner erſten Beſuche in Port-Royal des Champs mit Sacy über die Philoſophie der Männer gehabt, welche ihm die einzig möglichen Syſteme folgerecht und rein dargeſtellt, über den ſtoiſchen Dogmatismus in Epiktet und den reinen Skeptizismus in Montaigne, welcher conſequenter Weiſe nicht einmal den Zweifel als Princip aufſtellt.

Epiktet, ſagte Pascal, Epiktet gehört zu denen, welche die Pflichten des Menſchen am beſten gekannt; er ſtellt die unbedingte, freiwillige Unterwürfigkeit gegen Gott, Ergebenheit und Gehorſam gegen ihn als das höchſte Princip des Menſchen auf. Ich wage zu behaupten, er verdiente Anbetung, hätte er die Unmacht des

Menschen eben so gut erkannt, als seine Pflichten; denn er hätte Gott seyn müssen, um Beides die Menschen zu lehren. Da er aber Erde und Staub war, verliert er sich, nachdem er so gut erkannt, was man zu thun hat, verliert er sich im Hochmuth auf das, was der Mensch vermag. Er sagt, Gott habe dem Menschen die Mittel gegeben, alle seine Verpflichtungen zu erfüllen, diese Mittel seyen immer in unserer Macht; man habe die Glückseligkeit nur in den Dingen zu suchen, welche immer in unserer Gewalt sind, da Gott sie uns zu diesem Zwecke gegeben. Man muß das ins Auge fassen, was frei ist an uns; Güter, Leben, Achtung sind nicht in unserer Gewalt, führen auch nicht zu Gott; aber der Geist kann nicht gezwungen werden zu glauben, was falsch seyn kann, noch der Wille das zu lieben, wovon er weiß, daß es ihn unglücklich macht. Diese beiden Gewalten seyen also vollkommen frei und durch sie allein können wir uns vollkommen machen; der Mensch könne durch sie Gott vollkommen erkennen, ihn lieben, ihm gehorchen, ihm gefallen, sich von allen seinen Lastern heilen, alle Tugenden erwerben, sich heilig und zu Gottes Genossen machen.

Diese Grundsätze eines diabolischen Hochmuths führen ihn zu anderen Irrthümern, z. B. daß die Seele ein Theil der göttlichen Substanz sey, daß Schmerz und Tod keine Uebel seyen, daß man sich tödten könne, wenn man so verfolgt wird, daß man glauben kann, Gott rufe uns.

Was nun aber Montaigne betrifft, so bekennt er sich, da er in einem christlichen Staat geboren ist, zur katholischen Religion, und es ist mit ihm nichts Besonderes dabei. Da er aber eine auf die Vernunft gegründete Moral suchte, ohne das Licht des Glaubens, hat er seine Principien darnach gefaßt, und indem er den Menschen von aller Offenbarung entblößt nimmt, spricht er sich folgendermaßen aus; er unterstellt Alles ohne Ausnahme einem so allgemeinen Zweifel, daß dieser Zweifel sich selbst fortreißt, und der Mensch selbst daran zweifelt, ob er zweifelt; seine Ungewißheit fällt in einem ewigen Zirkel ohne Rast auf sich selbst zurück, und widersetzt sich gleichermaßen denjenigen, welche Alles für ungewiß erklären, und denen, welche sagen, es sey nicht Alles zweifelhaft; eben weil er nichts behaupten will. Daher konnte er auch diesen Zweifel, welcher an sich selbst zweifelt, und diese

Unwissenheit, welche sich selbst nicht weiß und die zum Wesen seiner Meinung gehört, in keinen positiven Ausdruck fassen. Denn wenn er sagte, er zweifle, verriethe er sich selbst, da er wenigstens behaupten würde, er zweifle; da dieß aber durchaus gegen seine Absicht ist, konnte er sich nur durch eine Frage ausdrücken. Da er also nicht sagen konnte: ich weiß nicht, sagt er: was weiß ich? Er macht daraus seinen Wahlspruch und setzt diese Worte unter sein Symbol, unter die Schalen einer Wage, welche, die Gegentheile wägend, sich in einem vollkommenen Gleichgewichte befinden. So zerstört er unvermerkt Alles, was unter den Menschen für gewiß gilt, nicht etwa um das Gegentheil mit irgend einer Gewißheit festzustellen, da er ja allein der Feind dieser ist, sondern nur um zu zeigen, da der Anschein auf beiden Seiten gleich ist, wisse man nicht, wo man seinen Glauben fixiren solle.

In diesem Geiste spottet er aller Behauptungen. So bekämpft er diejenigen, welche in Frankreich ein großes, sicheres Heilmittel gegen die Prozesse durch die Menge und angebliche Genauigkeit der Gesetze anzugeben glaubten; als könnte man die Wurzel der Zweifel und der Ungewißheiten, woraus die Prozesse entspringen, abschneiden und die Konjekturen unter eine Regel gefangen nehmen. Er hat nicht Ehrgeiz genug, um sich anzumaßen, die Ordnung des Staats zu verändern; noch hält er seine Ansicht für die beste, da er ja keine für gut hält. Nur um die Eitelkeit der verbreitetsten Meinungen zu beweisen, zeigt er, daß die Zahl der Differenzen vielmehr durch das Aufheben aller Gesetze vermindert würde, als durch diese Menge von Gesetzen, wodurch jene nur vermehrt werden, weil die Dunkelheiten in dem Maße wachsen, in welchem man sie zu heben hofft, namentlich durch Kommentare; daher das sicherste Mittel, den Sinn einer Rede zu verstehen, darin besteht, wenn man ihn gar nicht prüft und ihn auf den ersten Anschein hin nimmt. So urtheilt er über alle Vorkommenheiten auf den bloßen Zufall hin, ohne seine Gedanken unter die Regeln der Vernunft zu zwingen, welche doch nur falsche Maße hat; Alles gibt ihm Stoff, die Widersprüche in demselben Geiste zu zeigen; mag er Recht oder Unrecht behalten, sein allgemeiner Zweifel hat stets den Vortheil davon. (Dieß trug schon den revolutionären Gedanken in sich, das Uebel, welches auf der Menschheit laste, beruhe auf den Institutionen der Kirche und des Staats). In dieser

ſchwankenden Haltung bekämpft er mit unüberwindlicher Feſtigkeit die Häretiker ſeiner Zeit, ſofern ſie behaupten, ſie allein kennen den wahren Sinn der Schrift.

Noch gewaltiger aber donnert Montaigne die ſchreckliche Gottloſigkeit derer zu Boden, welche behaupten, es gebe keinen Gott. Er unternimmt dieß namentlich in der Apologie Raimond's von Sebonde, und da er ſie alſo freiwillig jeder Offenbarung beraubt und ihrem natürlichen Lichte überlaſſen findet, läßt er alle Fakta bei Seite, und fragt ſie, auf welche Autorität hin ſie ſich unterwinden, über dieſes höchſte Weſen zu urtheilen, welches ſeiner eigenen Definition gemäß unendlich iſt, während ſie doch keines von den natürlichen, endlichen Dingen wahrhaft kennen. Er drängt ſie, ſich auszuweiſen; er zeigt die Nichtigkeit aller Grundſätze, welche für die klarſten und ſicherſten gelten. Er fragt ſie aus über das Weſen der Seele und ihr Verhältniß zum Körper, ob ſie etwas kennt, ob ſie ſich ſelbſt kennt, über ihren Urſprung, ob ſie ein Ende habe, ob ſie ſich nie täuſcht, und ob ſie dieß weiß. Er zeigt, wie wir uns von den gangbarſten Grundbegriffen, z. B. dem des Seyns ſelbſt und den Axiomen, keine Rechenſchaft zu geben wiſſen, noch gewiß ſind, ob ihnen in der Wirklichkeit etwas entſpricht. Und da wir nur durch den Glauben allein wiſſen, daß ein allgütiges Weſen ſie uns als wahr gegeben, indem es uns zur Erkenntniß der Wahrheit geſchaffen, wer kann ohne dieſes Licht des Glaubens wiſſen, ob wir nicht Geſchöpfe des Zufalls und unſere Begriffe ungewiß ſind; oder ob wir nicht von einem falſchen, boshaften Weſen geſchaffen ſind und dieſes uns falſche Begriffe gegeben, um uns zu verführen. Damit beweist er aber, daß Gott und das Wahre unzertrennlich ſind, und daß mit dem Einen auch das Andere iſt oder nicht iſt, gewiß oder ungewiß iſt.

Auf dieſelbe Weiſe geht er alle Wiſſenſchaften gründlich durch und zeigt ihre Ungewißheit in ihren Axiomen, und ihren, ohne weitere Definition angenommenen, Ausdrücken, als: Ausdehnung, Bewegung. — So könnten wir alſo, folgert Pascal, nach Montaigne ohne die Offenbarung glauben, das Leben ſey ein Traum, von welchem wir erſt im Tode aufwachen und während deſſen wir eben ſo wenig die Principien des Wahren haben, als während des natürlichen Schlafs. Und ſo ſetzt er gewaltig und ohne

Erbarmen die vom Glauben entblößte Vernunft herunter, daß er ſie zweifelhaft macht, ob ſie vernünftig iſt, ob die Thiere es mehr oder weniger ſind, als der Menſch; er läßt ſie von ihrer angemaßten Vortrefflichkeit herunterſteigen und ſtellt ſie noch aus Gnaden mit den Thieren in Parallele, und erlaubt ihr nicht, aus dieſer Stufe herauszutreten, bis ſie durch ihren Schöpfer, ſogar über ihren eigenen Rang, belehrt worden, den ſie nicht kennt; er droht ihr, wenn ſie darüber murre, werde er ſie unter alles Andere herunterſetzen, was ihm eben ſo leicht ſcheint, als das Gegentheil. Er verbietet ſo der Vernunft etwas Anderes zu thun, als daß ſie mit aufrichtiger Demuth ihre Schwachheit anerkenne, ſtatt ſich in närriſcher Eitelkeit zu erheben.

Ueber dieſe von Pascal ausgeführte Charakteriſtik machte ſich Saci, welchem dieß Alles eine neue Welt war, mit einigen Ausrufen, mit Worten von Auguſtin Luft. Solche Lehren, findet er, kommen nicht aus der Demuth und der chriſtlichen Frömmigkeit, ſie ſtürzen die Grundlagen jeder Erkenntniß, folglich auch der Religion. Er preist Pascal glücklich, daß er ſich über dieſe Lehrer erhoben, welche in die Trunkenheit der Wiſſenſchaft verſenkt ſind und ein von Wahrheit leeres Herz haben.

Pascal aber, welcher die Sache und die Geiſter von einem anderen Standpunkte aus anſah, hob jetzt erſt an, ſeine Anſicht über das Bisherige zu entwickeln: Ich geſtehe, daß ich nicht ohne Freude in dieſem Schriftſteller die ſtolze Vernunft ſo unwiderſtehlich durch ihre eigenen Waffen aufgerieben ſehen kann, dieſe ſo blutige Empörung des Menſchen wider den Menſchen, welche ihn aus der Gemeinſchaft Gottes, wozu er ſich durch die Kräfte ſeiner ſchwachen Vernunft erheben wollte, in den Stand der Thiere herabſtürzt. Freilich verfährt Montaigne dabei als Heide. Aus dem Princip, daß außer dem Glauben Alles in Ungewißheit iſt, und in Betracht, ſeit wie lange man das Wahre und Gute ohne irgend einen Forſchritt zur Ruhe ſucht, ſchließt er, daß man dieſe Sorge den Andern überlaſſen, indeß ſich ruhig halten und das Gute und Böſe nur nach dem Anſcheine nehmen ſolle; er folgt den Sinnen und dem Inſtinkte, ohne überzeugt zu ſeyn, daß dieſes das Rechte iſt. So handle ich denn, ſagt Montaigne, wie die Andern; und Alles, was die Anderen in dem närriſchen Gedanken thun, daß ſie dem wahrhaft Guten folgen, thue ich aus

einem durchaus anderen Grundſatze, daß bei der Gleichheit der Wahrſcheinlichkeiten für die eine und die andere Seite das Exempel und die Bequemlichkeit das Gegengewicht iſt, welches mich herüberzieht. Seine Wiſſenſchaft iſt naiv, zutraulich, ſcherzhaft, heiter und ſo zu ſagen flatterhaft. Sie folgt dem, was ſie entzückt, plaudert nachläſſig über gute und böſe Zufälle, weich gebettet im Schooße ruhiger Trägheit; von da aus zeigt ſie den Menſchen, welche die Glückſeligkeit mit ſo vieler Mühe ſuchen, daß jene nur iſt, wo ſie ruht, und daß Unwiſſenheit und Enthaltung von Wißbegier die beiden Kopfkiſſen für einen geſcheuten Kopf ſind.

Ich kann Ihnen nicht vorenthalten, daß ich, indem ich dieſen Schriftſteller las und ihn mit Epiktet verglich, gefunden, daß ſie zuverläſſig die beiden größten Vertheidiger der beiden berühmteſten Sekten der ungläubigen Welt waren, welche allein unter den des Lichts der Religion beraubten Menſchen einigermaßen zuſammenhängende und konſequente Meinungen haben. Denn was können dieſe Menſchen Anderes thun, als einem von den beiden Syſtemen folgen? Das erſte lehrt: Es iſt ein Gott, alſo hat er den Menſchen geſchaffen; er hat ihn für ſich ſelbſt gemacht, ihn geſchaffen wie er ſeyn muß, um gerecht zu ſeyn und glücklich zu werden. Der Menſch kann alſo die Wahrheit erkennen, er iſt im Stande, ſich durch die Weisheit bis zu Gott zu erheben, welcher ſein höchſtes Gut iſt.

Das zweite Syſtem iſt: Der Menſch kann ſich nicht zu Gott erheben; ſeine Neigungen widerſprechen dem Geſetze; er iſt getrieben, ſein Glück in den ſichtbaren Gütern zu ſuchen, ſelbſt in dem Schimpflichſten. Alles ſcheint daher ungewiß, auch das wahre Gut iſt es; und dieß ſcheint uns darauf zurückzuführen, weder eine feſte Regel für die Sitten, noch Gewißheit in den Wiſſenſchaften zu haben.

Es hat mir ein ungemeines Vergnügen gemacht, in den verſchiedenen Raiſonnements zu beobachten, in welchen Punkten die Einen und die Anderen etwas von der Wahrheit bemerkt, welche zu erkennen ſie verſuchten. Denn wenn es angenehm iſt, in der Natur ihr Verlangen zu beobachten, Gott in allen ihren Werken abzubilden, wo man nur einige Züge davon ſieht, weil ſie ſeine Werke ſind; wie viel billiger iſt es, in den Produktionen der Geiſter die Anſtrengungen zu bemerken, welche ſie machen, um

zur Wahrheit zu gelangen, ſelbſt indem ſie dieſe fliehen, und zu bemerken, worin ſie dieſelbe erreichen, worin ſie davon abirren; und ſo habe ich es bei dieſem Studium gehalten.

Sie (Saci) haben mir allerdings auf eine ungemein ſchöne Weiſe dargethan, wie wenig den Chriſten dieſe philoſophiſche Lektüre ein Bedürfniß iſt. Ich kann indeß mit Ihrer Erlaubniß nicht umhin, Ihnen meine Anſicht darüber mitzutheilen, immerhin bereit auf jede Einſicht zu verzichten, welche nicht von Gott kommen ſollte, von welchem allein man die Wahrheit mit Zuverſicht empfangen kann. — Es ſcheint mir aber der Irrthum der Stoiker einerſeits, der der Epikuräer andererſeits ſeine Quelle darin zu haben, daß ſie nicht gewußt, daß der gegenwärtige Stand des Menſchen von dem ſeiner Schöpfung verſchieden iſt; daher der Eine, weil er einige Spuren ſeiner erſten Größe bemerkt, ohne ſeine Verderbniß zu kennen, die Natur als geſund behandelt, als hätte ſie kein Bedürfniß eines Wiederbringers (reparateur); was zu einem Uebermaß von Hochmuth führt; während der Andere, im Gefühle ſeines gegenwärtigen Elends, ohne ſeine urſprüngliche Würde zu kennen, die Natur als nothwendig ſchwach und unwiederbringlich (unverbeſſerlich) behandelt. Dieß ſtürzt ihn aber in die Verzweiflung, je zu einem wahrhaften Guten zu gelangen, und folglich in die äußerſte Feigheit. Dieſe beiden Stände, welche man zuſammen kennen mußte, um die ganze Wahrheit zu ſehen, führen nothwendig, da ſie nur getrennt erkannt wurden, zu einem der beiden Laſter, entweder zum Hochmuth oder zur Trägheit, in welche alle Menſchen unfehlbar vor der Gnade verſenkt ſind; denn wenn ſie nicht aus Feigheit ſich ihrer Laſter entſchlagen, ſo thun ſie es aus Eitelkeit; bleiben aber alſo immer Sklaven der böſen Geiſter, welchen man nach Auguſtin auf ſehr verſchiedene Weiſe opfert.

Da es nun aber von dieſen unvollkommenen Einſichten herkommt, daß der Eine, weil er nur ſeine Unmacht, nicht ſeine Pflicht kennt, niedergeſchlagen wird und in Feigheit verſinkt, während der Andere, welcher zwar ſeine Pflicht, aber nicht ſeine Unmacht kennt, ſich in ſeinem Stolze erhebt; ſo ſcheint es, daß man durch ihre Verbindung eine vollkommene Moral bilden würde. Allein ſtatt dieſes Friedens würde aus ihrer Vermiſchung nur ein

Krieg und eine allgemeine Zerſtörung entſtehen. Denn da der Eine die Gewißheit, der Andere den Zweifel als Princip feſtſtellt, der Eine die Größe, der Andere die Schwachheit des Menſchen, können ihre Syſteme ſich nicht vereinigen und verſöhnen; ſo daß ſie wegen ihrer Fehler weder allein beſtehen können, noch auch wegen ihres Gegenſatzes ſich vereinigen. Und ſo müſſen ſie ſich denn zerbrechen und vernichten, um der Wahrheit des Evangeliums Raum zu machen.

Dieſes aber bringt mit einer durchaus göttlichen Kunſt die Widerſprüche in Einklang; es vereinigt alles Wahre, ſtößt alles Falſche aus, es lehrt eine wahrhaft himmliſche Weisheit, in welcher die entgegengeſetzten Principien harmoniſch werden, die in dieſen menſchlichen Lehren unverträglich waren. Der Grund davon aber iſt, daß die Weiſen dieſer Welt die Gegentheile in daſſelbe Subjekt gelegt. Denn der Eine ſchrieb die Kraft der Natur zu, der Andere die Schwachheit derſelben Natur, was nicht beſtehen konnte; während der Glaube uns lehrt, ſie in verſchiedene Subjekte zu legen. Denn alles Schwache gehört der Natur, alle Kraft der Gnade. Dieß iſt die erſtaunliche neue Einigung, welche ein Gott allein lehren, allein machen konnte, welche nur das Bild und die Wirkung der unausſprechlichen Einheit der beiden Naturen in der einigen Perſon eines Gottmenſchen iſt.

Ich bitte Sie um Verzeihung, ſagte Pascal zu Saci, daß ich mich vor Ihnen ſo ſehr in die Theologie verſteige, ſtatt in der Philoſophie zu bleiben. Allein mein Gegenſtand hat mich unvermerkt dahin geführt; es iſt ſchwer, nicht darein zu gerathen, welche Wahrheit man auch behandle, weil ſie der Mittelpunkt aller Wahrheiten iſt; was ſich hier vollkommen darſtellt, weil ſie ſo ſichtbar alle die Wahrheiten einſchließt, welche in dieſen Meinungen ſich finden. So ſehe ich denn nicht, wie Einer von ihnen ſich weigern könnte, dieſer Wahrheit zu folgen. Denn ſind die Einen voll von dem Gedanken an die Größe des Menſchen; was haben ſie ſich eingebildet, das nicht vor den Verheißungen des Evangeliums zurückträte, welche nichts geringeres ſind, als der würdige Preis für den Tod eines Gottes. Gefallen ſie ſich aber, die Schwachheit der Natur ins Auge zu faſſen, ſo kommt doch ihre Idee davon der von der wahren Schwachheit der Sünde nicht gleich, deren Heilmittel derſelbe Tod geweſen. So finden denn

Alle mehr darin, als ſie verlangt; das Bewundernswürdige aber iſt, daß ſich darin Diejenigen vereinigt finden, welche ſich bei einem unendlich niedereren Grade (der angenommenen Größe und Schwachheit) nicht einigen konnten.

De Saci hatte dagegen nur einzuwenden, es habe nicht Jedermann das Geheimniß, über ſolche Lektüre ſo weiſe Betrachtungen anzuſtellen; daher ſie auch nicht leicht anzurathen ſey, indem ſie mehr Gefahr als Nutzen bringen könnte.

Pascal glaubte ſich auch darüber noch ausſprechen zu müſſen, und fuhr fort: Ich finde in Epiktet eine unvergleichliche Kunſt, die Ruhe Derjenigen zu ſtören, welche dieſe in den äußeren Dingen ſuchen, um ſie zur Anerkennung zu nöthigen, daß ſie wahre Sklaven und elende Blinde ſind; daß ſie unmöglich etwas Anderes, als Schmerz und Irrthum, welchem ſie zu entgehen ſuchen, finden können, wenn ſie ſich nicht ohne Rückhalt Gott allein ergeben.

Montaigne dagegen iſt unvergleichlich, um den Stolz Derjenigen zu Schanden zu machen, welche ohne Glauben ſich einer wahren Gerechtigkeit rühmen, Diejenigen zu enttäuſchen, welche an ihren Meinungen feſthängen und unabhängig von Gottes Exiſtenz und Vollkommenheiten in den Wiſſenſchaften unerſchütterliche Wahrheiten zu finden glauben; unvergleichlich, um die Vernunft ſo ſehr der Mangelhaftigkeit ihres Lichtes und ihrer Verirrungen zu überführen, daß es darnach ſchwer iſt, ſich verſucht zu fühlen, die Myſterien darum zu verwerfen, weil man darin Widerſprüche gegen die Vernunft zu finden glaubt. Denn der Geiſt wird von ihm ſo heruntergeſetzt, daß er weit davon entfernt iſt, entſcheiden zu wollen, ob die Menſchwerdung und das Myſterium des Abendmahls wahr iſt; Gegenſtände, worüber die gewöhnlichen Leute gar zu oft Erörterungen anſtellen.

Bekämpft aber Epiktet die Trägheit, ſo führt er zum Stolze, ſo daß er allerdings Denjenigen ſehr ſchädlich werden kann, die nicht von der Verderbniß jeder Gerechtigkeit überzeugt ſind, welche nicht aus dem Glauben kommt. Montaigne dagegen iſt Denjenigen unbedingt ſchädlich, welche einigen Hang zur Gottloſigkeit und zu den Laſtern haben. Nur ſcheint mir, daß dieſe Lektüre nicht ſehr übel ausſchlagen kann, wenn man nur Beides mit einander verbindet, indem das Eine ſich dem übeln Einfluß des Andern entgegenſetzt. Sie können keine Tugend geben, ſondern nur die

Laster stören, indem der Mensch diese durch entgegengesetzte Mächte bekämpft findet, wovon die eine den Stolz, die andere die Trägheit vertreibt. Er kann dabei in keinem dieser Laster Ruhe finden, ob er sie gleich auch nicht alle fliehen kann.

Saci glaubte in Augustin, wie Andere in der Bibel, alle mögliche Weisheit, alle Höhe und Tiefe zu finden, und sah in dem Gesagten eigentlich nichts Neues. Pascal, sagte er, ist darin sehr hoch zu halten, daß er, ob er gleich die Kirchenväter nicht gelesen, von selbst durch den Scharfsinn seines Geistes dieselben Wahrheiten, wie jene, entdeckt. Er findet sie überraschend, weil er sie noch nirgends gesehen; wir aber sind gewöhnt, sie überall in unsern Büchern zu finden.

Wie bedeutenden Einfluß das Studium dieser beiden Philosophen auf Pascal gehabt, wird sich in den Grundprincipien und der ganzen Anlage seiner Gedanken über die Religion erweisen. Er verfolgte diese Aufgabe jetzt schon mit Eifer, las dazu namentlich die Werke der Freigeister seiner Zeit und besprach sich mit ihnen.

In dem Auszuge aus Jacquelinens Briefe an ihren Bruder vom 1. December 1655 heißt es: Man hat mir Glück gewünscht zu dem großen Eifer, welcher Dich so sehr über alle gewöhnliche Weisen erhebt, daß Du die Besen als überflüssige Meubles betrachtest. Es ist nöthig, daß Du wenigstens einige Monate lange eben so reinlich seyest, als Du gegenwärtig schmutzig bist, damit man sehe, daß Du ebensowohl in dem demüthigen Fleiß und in der Aufsicht über die Person, welche Dir dient, zu Stande kommst, als in der demüthigen Vernachlässigung dessen, was Dich angeht. Nachher erst wird es Dir rühmlich und für die Anderen erbaulich seyn, Dich im Schmutz zu sehen, wenn es irgend wahr ist, daß dieß das Vollkommenste ist, woran ich sehr zweifle, da St. Bernhard nicht dieser Ansicht war.

Aus dem Obigen schon ergibt sich, wie Pascal vor dieser Epoche sehr viel auf geschmackvolle Eleganz, auf das Finished in Meubeln, Wohnung und dergleichen gehalten. In seinen Pensees eifert er dagegen; man solle vielmehr darauf sehen, daß man dem armen, als dem vollkommensten Handwerker zu arbeiten gebe. Jetzt eben war er in das andere Extrem der Gleichgültigkeit verfallen. — Es war ein Grundsatz Port-Royals, daß man sich so

viel möglich der Dienste Anderer entwöhne, da ja Christus auch nicht gekommen, sich dienen zu lassen, sondern zu dienen.

Die Schwester hatte um so mehr besonderen Beruf, sich gegen ihren Bruder darüber rügend auszusprechen, als sie, die Braut des Himmels, bis vor Kurzem die Arbeit der geringen Magd im Kloster versehen. Sie schreibt 23. Juni desselben Jahres an ihre Schwester Perier: Ich bin zu nichts fähig, als in meiner kleinen Zelle etwas zu flicken (quelque ravanderie) oder das Haus zu fegen; denn ich bin in diesem Handwerke sehr erfahren geworden, die Töpfe zu scheuern und zu nähen. Das habe ich Alles aus dem Grunde gelernt.

Diese demüthige Magdarbeit war aber für Jacqueline eine Prüfung und Uebung gewesen auf einen der ehrenvollsten Berufe im Hause, so gering auch er dem äußeren Anscheine nach war. Madame Perier hatte durch Andere erfahren, daß Jacqueline bei dem kleinen Noviziat als Aufseherin angestellt war. Darein wurden nämlich Diejenigen gethan, welche unmittelbar aus der Welt her, oder aus dem Pensionat kamen und den Wunsch bezeugten, sich durch das Gelübde Gott zu weihen. Da sollte nun der Stolz und die Eitelkeit durch die Geduld der Magd überwunden werden, man suchte das große Geheimniß der Berufung und seine Merkmale auch in den kleinsten Dingen zu beobachten und zu erforschen. Du weißt also, schreibt Jacqueline ihrer Schwester, daß man mich dazu verwandt, Residentin im Noviziat zu seyn, um ein Auge zu haben auf die kleinen Verfehlungen, welche die neuangekommenen Novizen, woran es hier nicht fehlt, aus Mangel an Bekanntschaft mit den Gewohnheiten und Ordnungen des Hauses begehen können, sie darauf aufmerksam und nach und nach damit bekannt zu machen. Auch habe ich für den größten Theil ihrer kleinen äußeren Bedürfnisse Sorge zu tragen, für Schuhe, Nadeln, Faden. Und da die Mutter Agnes, die unsere Meisterin ist, wie Du weißt (denn Du weißt ja wohl, daß ich auch noch zum Noviziat gehöre), und die Untermeisterin zu viel Beschäftigung haben, als daß sie sich auch noch mit dem Unterrichte derjenigen befassen könnten, welche man noch das erste Alphabet des Glaubens lehren muß, so hat man mir diese Sorge übertragen; damit Du Dich aber auf keine Weise zu beklagen habest, gestehe ich Dir gerade, daß man mir auch ihre Leitung in den Angelegenheiten ihres

Gewissens übertragen, so daß sie im Hause nur mich zum Rathe haben; denn außerhalb haben sie ihren Beichtvater. Obgleich die Novizen sich in Allem auch an die Meisterinnen wenden können, so muß ich doch zittern, wenn ich bedenke, daß ich, wenn man so sagen darf, die Berufung von fünf oder sechs Jungfrauen in den Händen habe.

Das Stillschweigen wurde in Port-Royal und namentlich auch von den Novizen so streng beobachtet, daß Jacqueline ihrer Schwester, welche sie bei ihrer Anwesenheit in Paris gesprochen, nichts von diesem ihrem Berufe gesagt hatte. Auch ihr Bruder erfuhr diese ihre Verwendung durch Andere. In dem Briefe vom 16. November 1660 wünscht sie ihm ein — gutes Neujahr für das nächstens verflossene Jahr. Indeß hob dieses Schweigen den beständigen, innigen Verkehr nicht auf; der gemeinsame Glaube, wie die Geschwisterliebe, fand Mittel, die Einigkeit zu erhalten und zu erhöhen. Jacqueline schreibt 25. Oktober 1655 an ihren Bruder: Wenn Du mich den zehnten dieses Monats vergessen hast, welches der Jahrestag meiner Taufe ist, so bitte ich Dich, Deinen Fehler heute wieder gut zu machen. Der sechsundzwanzigste jedes Monats ist mir immer theuer, seit Gott mir den 26. Mai die Gnade erzeigt, mir für immer das Gewand der Welt abzunehmen. Ich habe ein großes Interesse, daß Du mit Allem, was Dir angehört, Gottes Eigenthum seyst, da ja auch ich dazu gehöre und zwar mindestens ebensosehr durch die Gnade, als durch die Natur. Denn eigentlich bin ich Deine Tochter und werde es nie vergessen.

In obgenannter Stellung schrieb Jacqueline aus Auftrag 1657 das Réglement pour les enfans, welches 1665 mit den Konstitutionen von Port-Royal gedruckt wurde.

Nicole spricht (in der fünften Visionaire, Seite 562, in der alten Oktav-Ausgabe) von den Occupations intérieures, welche Jacqueline in Folge ihrer Unterredungen mit Agnes geschrieben, und die von dieser vermehrt worden waren.

Nachdem Pascal einmal den festen Entschluß gezeigt, die Welt zu verlassen, verließ auch ihn die Welt endlich. Er suchte sich alles Ueberflüssigen zu entwöhnen; er sorgte so viel möglich für seine Bedürfnisse selbst, machte z. B. sein Bett selbst und nahm nur für das, was er selbst unmöglich thun konnte, seinen

Diener in Anspruch. Seine beste Zeit brachte er im Gebet und mit dem Lesen der Heiligen Schrift zu; * aber er erforschte diese nach dem Grundsatze, daß sie nicht eine Erkenntniß für den Geist, sondern für das Herz sey, nur Denen verständlich, welche geraden Herzens sind, während die Anderen nur Dunkelheit darin finden. Es war überhaupt ein Grundsatz des Jansenismus, beruhend auf seinem Festhalten an Tradition und Kirche, daß die Schrift nicht sowohl das Erkenntniß-Princip, als ein Gegenstand und die Quelle der Andacht und Erbauung sey. — Er las die Schrift so fleißig, daß er sie gutentheils auswendig wußte und man ihm keine Stelle falsch citiren konnte; er wußte immer bestimmt zu sagen, ob etwas aus der Schrift sey oder nicht, und war immer im Stande, die Stelle nachzuweisen. Auch las er gute Kommentare darüber; suchte er gleich mehr das Praktische und Erbauliche darin, so blieben ihm auch die tiefsten Fragen, die Geheimnisse der Prädestination nicht fremd (siehe Beilage V.). Was er bei dieser Gelegenheit von dem Dogma der Reformirten sagt, ist nicht gar hoch anzuschlagen, da er offenbar keine eigenen Studien darüber gemacht, sondern darin nur den in Port-Royal geläufigen Ansichten folgt. Die Ehrfurcht für die Religion, worin er erzogen worden war, hatte sich in eine glühende und zarte Liebe für alle Wahrheiten des Glaubens verwandelt, namentlich was die Unterwürfigkeit des Geistes und das Verfahren mit Andern betrifft. Diese Liebe trieb ihn aber, mit allem Fleiße zu bekämpfen, was sich irgend gegen diese Wahrheiten erhob. Und so dürfen wir uns denn nicht verwundern, ihm plötzlich auf dem Kampfplatze zu begegnen und zu sehen, wie er durch die Wunden, welche er mit unsichtbarer Hand schlug, das bedrängte, zerstreute Häuflein von Port-Royal wieder aufrichtete und Bestürzung in den Reihen der Feinde verbreitete.

* Es ist eine merkwürdige Beobachtung, daß Männer, welche in That und Schrift die fruchtbarsten genannt werden müssen, wie Luther, die beste Zeit des Tages dem Gebet und frommer Betrachtung der Bibel widmeten.

Zweites Buch.

Die Provinzialbriefe und die Kasuistik der Jesuiten.

Ein Wahn, der mich beglückt,
Ist eine Wahrheit werth, die mich zu Boden drückt.

Um die Provinzialbriefe in ihrer ganzen Bedeutung zu fassen, ist es nothwendig, daß man sich die Lage vergegenwärtige, in welcher die kämpfenden Parteien, namentlich die Sache der Schüler St. Augustins und Port-Royals, sich zur Zeit der Entstehung der Briefe befanden, unter welchen Verhältnissen sie erschienen, durch was sie veranlaßt waren.

Die päpstliche Bulle von Mai 1653, welche die fünf Sätze Jansens verdammte, hatte die Sache noch nicht so weit abgeschlossen, als man gehofft. Die Unterscheidung des Faktums von der Glaubensnorm erhob neue Schwierigkeiten. Zwar hatten die Organe nicht sowohl des Klerus als des Ministers auf den Klerus, welche zunächst unter der Hand Mazarins waren, die sogenannten Agenten der Klerusversammlung und die Hofbischöfe, welche Jahre lang in der Residenz ihre Pflichten gegen ihre Kirchen vergaßen, es an Aufforderungen und Befehlen an ihre Amtsbrüder in den Provinzen nicht fehlen lassen; sie hatten diesen fertige Erlasse für ihre Sprengel und ein Glaubensformular (1655) zugeschickt, dessen Unterschrift sie von allen Geistlichen, Ordensgliedern und Schullehrern verlangen sollten. Allein nur sehr wenige Prälaten kamen diesen Befehlen einer Behörde nach, deren Berechtigung dazu sehr zweideutig war; einige ließen in ihren Ausschreiben freien Raum sich wegen des Faktums zu decken. So namentlich der Erzbischof von Sens, Gondrin; gegen welchen der Advokat Filleau in Poitiers — dem es dabei wohl nicht bloß um einen Plenarablaß im Tode und darum zu thun war, daß die Namen St. Joseph und St. Anna in die Litaneien gesetzt würden — sich freilich so sehr erdreistete, daß er die Erklärung einiger Examinatoren der Universität bewirkte,

der angebliche Hirtenbrief des Erzbiſchofs müſſe nothwendig von den Janſeniſtiſchen unterſchoben oder verändert ſeyn.

Seit die Janſeniſten augenſcheinlich im Nachtheil waren, fingen Mißtrauen und Eiferſucht an die Einigkeit des Hofs und der Kurie zu gefährden, ob man ſich gleich durch Billigung und Bekräftigung der beiderſeitigen Schritte unterſtützte. Jeder Theil fürchtete, der andere möchte bei dieſer Gelegenheit noch mehr gewinnen. Auch war den Franzoſen der Vorwurf bedenklich, es werde eine Inquiſition eingeführt und der Hof fand es nöthig darüber dem parlamentariſchen Element eine wo möglich beruhigende Erklärung zu geben (ſiehe Beilage VI.).

So ſpann ſich denn zwei Jahre der Streit hauptſächlich in Schriften fort und in gegenſeitiger Anfechtung durch Gerede und Gerüchte, welche man unter das Volk ausſtreute. Beſonders merkwürdig, wenn gleich im Einzelnen kleinlich, ſind dafür die handſchriftlichen Tagebücher des Dekans von Senlis, des Lions, welcher, natürlich nur für ſich allein, aufſchrieb, was dieſer Mönch und jenes Weib über ihn, den man des Janſenismus verdächtigte, geſagt, und was ihm denn durch Untergebene und ſeine Beſchweſtern (devotes) getreulich zugetragen wurde (ſiehe Beilage VII.).

Dr. Anton Arnauld hatte ſich bisher möglichſt ſtill verhalten und wenigſtens nicht unter ſeinem eigenen Namen geſchrieben. Er wurde als die Perſonifikation der verdammten Lehre betrachtet und eine ſtarke Partei hatte es auf ihn perſönlich abgeſehen. Die Sache mußte alſo eine ganz andere Wendung nehmen, ſobald er wieder aus ſeinem Schweigen hervortrat. — Picote, ein Prieſter der Pfarrei St. Sulpice in Paris, hatte dem Herzog von Liancourt die Abſolution verweigert (zu Anfang Februar 1655), bis er ſich von der Verbindung mit den Janſeniſten losgeſagt und ſeine Enkelin aus Port-Royal zurückgenommen hätte. Der Prieſter wurde darin von Olier, dem Pfarrer von St. Sulpice, dem Gründer und Vorſteher des berühmten Seminars, nachdrücklich unterſtützt und der Herzog anfangs bedroht, man werde ihm das Sakrament verweigern, wenn er es wagen würde vor dem Altare zu erſcheinen. Man ſagte, es werden dabei nur die ſtrengen Grundſätze in Anwendung gebracht, welche Dr. Arnauld in ſeiner Schrift gegen das häufige Kommuniciren

aufgeſtellt. Dieſer ließ nun anonym, unter dem 24. Februar, die Lettre d'un Docteur de Sorbonne à une personne de condition sur ce qui est arrivé depuis peu dans une Paroisse de Paris, à un Seigneur de la Cour im Druck ausgehen. Da ſofort ein Hagel von Streitſchriften fiel, welche ihn als den Verfaſſer des Briefs nannten, führte er ſeine Anſicht aus und vertheidigte ſie in Seconde Lettre de Monsieur Arnauld, Docteur de Sorbonne, à un Duc et Pair de France, pour servir de réponse à plusieurs écrits, qui ont été publiéz contre sa première Lettre, sur ce qui est arrivé à un Seigneur de la Cour dans une Paroisse de Paris (250 Quartſeiten); datirt vom 10. Juli 1655.

Dieſer zweite Brief Arnaulds wurde der Sorbonne denuncirt, als enthalte er mehrere freche und ketzeriſche Sätze. Der Augenblick war zu ungünſtig für ihn; die Veranlaſſung des Streits führte die ganze Schule und den Anhang von St. Sulpice den Gegnern zu. Die Königin war ärgerlich, daß die Janſeniſten ihr immer die Ruhe ſtörten, deren ſie ſich ſeit Beilegung der Bürgerkriege gedoppelt erfreute; der Miniſter war entſchloſſen dieſe Partei, welche immer wieder eine andere Geſtalt annahm und mit der man alſo ſtets wieder von vorn hatte anfangen müſſen, einmal zu Paaren zu treiben, indem er auf ihre Häupter perſönlich losging. Arnauld bediente ſich der Taktik der Parlamentäre, wo nichts zu gewinnen war dem Gegner auszuweichen und ihn hinzuhalten; er legte ſeine Schrift dem Papſte zur Entſcheidung vor. Die Sorbonne ſchickte ſich nichts deſto weniger an, ihm und ſeiner Lehre den Proceß zu machen. Die Freunde Arnaulds in der Sorbonne, an deren Spitze immer St. Amour ſtand, appelliren an das Parlament (16. Nov. 1655), damit es der Sorbonne verbiete in der Sache weiter zu verfahren, mit beſonderer Klage, daß ſo viele Bettelmönche bei den Sitzungen mitwirken, was gegen die Maximen und Erlaſſe des Parlaments war; das Parlament aber befahl, daß ohne Verzug in der Prüfung der Schrift Arnaulds fortgefahren werden ſollte. Es war umſonſt, daß Arnauld vor Notaren eine Akte aufſetzte, daß er gegen die dazu von der Sorbonne ernannten Kommiſſäre, als gegen ſeine Widerpartei, proteſtire.

So war denn die Sache ganz in den Händen der Sorbonne geblieben; hier wurde nun einige Monate lang in beinahe täglichen Sitzungen fortgekämpft, aber ohne irgend eine Ausſicht, dadurch

das Resultat zu verändern. Die Parteien waren von Anfang an zu kompakt; pflegt es doch überall bei gelehrten Korporationen, in welchen der Ueberzeugung das größte Feld des Sieges offen zu stehen scheint, also gehalten zu werden. Der Unwille der gleichsam gebundenen Minorität, welche mit aller Anstrengung nur die Luft strich, wurde tumultuarisch; aber dieß gab nur erwünschte Gelegenheit den Staats-Kanzler nunmehr mit aller Feierlichkeit und Autorität den Sitzungen beiwohnen zu lassen. Davon nahmen über 60 Anhänger Arnaulds ihrerseits endlich Veranlassung in Masse abzutreten, was den Endbeschluß nur beschleunigte, wie er denn 1. Februar 1656 von der Majorität unterzeichnet wurde, nehmlich von mehreren Bischöfen und mehr als hundert Doktoren. Es scheint die ausgetretene augustinianische Partei großentheils aus den jüngeren Doktoren bestanden zu haben. Der Vorwurf der Jugend wurde freilich damals noch weiter ausgedehnt, als heut zu Tage; Pirot rückt es Arnauld vor, daß er über die Moral der Kasuisten abzusprechen wage, da er erst 44 Jahre zähle (un jeune docteur de 44 ans); er könne unmöglich schon alle gelesen haben.

Die Behauptung Arnaulds, daß durch die päpstlichen Bullen und die Bischöfe das Faktum, ob die verdammte Lehre wirklich die von Jansen sey, noch nicht entschieden worden, wurde von der Sorbonne für verwegen, für skandalös und beleidigend gegen den Papst und die französischen Bischöfe erklärt, auch gebe sie Veranlassung die verdammte Lehre Jansens völlig zu erneuern. Letzteres ist um so richtiger, als die jansenistische Unterscheidung (von fait und droit) im Grunde doch den Sinn hatte, die Prädestination und die Lehre der fünf Sätze, wie sie in Jansen aufgefaßt sind, sey die Lehre Augustins, also orthodox; nur ihr calvinischer, falscher Sinn sey zu verdammen. — Mit Rücksicht auf die Bischöfe hatte sich die Majorität der Sorbonne gleich von Anfang dagegen ausgesprochen, daß diese Thatsache in ihren Sitzungen von Neuem geprüft und bewiesen werde. Für ketzerisch hatte man aber diese Behauptung Arnaulds doch nicht erklärt, weil man dadurch sich gar zu sehr gegen die Traditionen des Gallikanismus, namentlich der Sorbonne, verstoßen hätte, ja dem so gelehrten, dabei so thätigen und mächtigen Gegner des Jansenismus, dem Hof-Erzbischof von Toulouse, Marca, zu nahe getreten wäre.

Sehr merkwürdig und charakteriſtiſch iſt aber der zweite Satz, der aus Arnaulds Brief ausgehoben worden: daß uns die Schrift in der Perſon St. Peters einen Gerechten zeigt, den die Gnade, ohne welche man nichts (Gutes thun) kann, gefehlt (à qui la grace a manqué, den ſie verlaſſen, im Stiche gelaſſen), bei einer Gelegenheit, bei welcher er ohne Widerrede geſündigt. — Man klagte Arnauld an, er habe damit den erſten der fünf verdammten Sätze Janſen's erneuert: daß die Gebote den Gerechten unmöglich ſind, ſelbſt wenn ſie ſich anſtrengen ſie zu erfüllen und daß die Gnade, wodurch ſie ihnen möglich ſind (in gewiſſen Fällen), dieſen Gerechten fehlt. Arnauld zeigte, daß ſein zweiter, cenſirter Satz nicht ſowohl ſeine Lehre, ſondern ein Satz von Auguſtin und Chryſoſtomus ſey. — Sehen wir davon ab, daß in dieſem Satze, wie in einem Gleichniſſe, die Möglichkeit ausgeſprochen wird, daß auch der Nachfolger Petri für einige Zeit im Bekenntniß Chriſti und der Wahrheit ſchwach werden, Chriſtum verläugnen könne; er war die nothwendige Folge und Spitze der theologiſchen Schule Janſens, welche eben ſowohl den Semipelagianismus Roms, als die Rechtfertigungslehre der Reformatoren zurückwies. Es iſt etwas Erhabenes um die Lehre von der unüberwindlichen Gewalt der göttlichen Liebe und Gnade, welche ſich als eine uns einwohnende Heiligung und Gerechtigkeit realiſirt. Aber woher kommt noch die Erſcheinung der Sünde an und in den Gerechten? ſie läßt ſich nur ſemipelagianiſch erklären, oder durch ein im Willen Gottes ſelbſt und allein begründetes Sich-zurückziehen der unbedingt nothwendigen Gnadenkraft, oder durch die Eine, göttliche Gerechtigkeit, welche uns durch den Glauben (imputative) abſolut rechtfertigt, während die wachſende Heiligung durch unſere Schuld ſtets eine mangelhafte bleibt. Dieſen Weg haben die Reformatoren eingeſchlagen, den zweiten Janſen, den erſten die herrſchende Majorität der römiſch-katholiſchen Kirche. Ob dieſe wirklich vor den beiden anderen Lehren den Vorzug voraus hat, daß ſie die Sittlichkeit mehr ſicher ſtellt und fördert, während dieſe durch die beiden anderen gefährdet werden ſoll, wird ſich in der Folge zeigen. Das eben Angedeutete gibt uns unmittelbar den Schlüſſel zu den beiden erſten Provinzial-Briefen an die Hand. — Dieſer zweite gemeldete Satz Arnaulds wurde aber für verwegen, gottlos, gotteslästerlich, für mit dem Anathema geſchlagen

und für ketzerisch erklärt. Wer dieses Verdammungsurtheil nicht binnen kurzer Frist unterschriebe, sollte von der Sorbonne ausgeschlossen werden, was über sechszig Doktoren, namentlich auch Kardinal Retz, über sich ergehen ließen; Niemand sollte in der Fakultät irgend einen Grad erlangen oder einen öffentlichen Akt begehen können, der nicht diese Unterschrift geleistet. Und es blieb dieß lange Zeit fort in Gesetzeskraft.

Wiederholt hatte die Sorbonne an Arnauld die Aufforderung ergehen lassen, persönlich seine Ansicht auseinander zu setzen; er beharrte aber darauf, er könne eine Versammlung nicht als legitim anerkennen, wo außer Anderem den Theologen keine Freiheit gegeben sey, die Gründe ihrer Ansichten zu beweisen. Das Hauptmotiv davon, daß er sich bloß schriftlich verantwortete, war, daß er wohl wußte, wie man es auf seine Person abgesehen hatte, und ihrer habhaft zu werden suchte. Seine Schwester Angelika ermahnt und bittet ihn in jedem Briefe, in seinem sichern Stübchen verborgen zu bleiben. — Ohnedieß waren die Aufforderungen der Fakultät gar nicht einladend, es sollte ihm nur erlaubt seyn, seine Ansicht ehrlich, einfach, ohne Umschweife, aus einander zu setzen, ohne zu disputiren; er sollte seine lautere, einfache Unterwürfigkeit gegen die Fakultät aussprechen und sofort an ihrem Urtheile fest halten. — Eine weitere Furcht, die stärkste, machte Angelika die Besorgniß, ihr Bruder möchte sich durch Leute seiner Partei, welchen es darum zu thun sey, ihn und sich selbst vor Verfolgung zu bewahren, zu gefährlichen Zugeständnissen und zur Annahme von Vergleichungspunkten bestimmen lassen. Denn sie war überzeugt, daß die Gegner keine vorschlagen würden, in welchen der Wahrheit nicht eine Schlinge gelegt wäre. Sie rieth ihm, sich auch darin durchaus an den Mann zu halten, welchen Gott uns in dieser letzten, höchsten Bedrängniß geschenkt, an Singlin, seinen Beichtvater, der die schöne Gabe hatte, Jeden seine Ansicht bis zu Ende sagen zu lassen und dann sicher und schlicht zu entscheiden, daher er ganz besonders gut zu seinem Freunde paßte, welchen sein wärmeres Blut vielleicht zu einem unüberlegten Schritte hätte hinreißen mögen. Arnauld war so weit gegangen, daß er den eilften Januar 1656 ein Schreiben an die Sorbonne richtete, worin er versicherte, er würde in seiner beanstandeten Schrift von dem Janſen betreffenden Faktum nicht auf die Weise, wie er es

gethan, geredet haben, wenn er vorausgesehen, daß man ihm ein Verbrechen daraus machen würde; er wollte ihn gerne nicht geschrieben haben und bitte den Papst und die Bischöfe dafür um Verzeihung. Der Staatskanzler verrieth aber gar zu deutlich die Absicht des Ministers, indem er es nicht einmal zu einer Berathung über dieses Schreiben Arnaulds kommen ließ, sondern erklärte, man habe die Berathung fortzusetzen und könne erst nach ihrer Beendigung, auf den Fall, daß Arnauld verurtheilt worden, sehen, ob diese Genugthuung hinreichend sey.

Allenthalben und zu allen Zeiten haben die Unterdrücker durch süßklingende Worte ihre Gewaltthat, ihr Unrecht und den Raub der heiligsten Wahrheit und Freiheit zu beschönigen gesucht und bei der großen Menge ist es ihnen meist auf längere Zeit gelungen. So sagt auch die nach dem Austritt aller Freunde Arnaulds abgefaßte Censur: Gewiß wünschte die heilige Fakultät, sie wünschte von ganzem Herzen, daß sie, indem sie die Lehre des Meister Anton Arnauld verdammt, seiner Person schonen könnte, welche ihr sehr theuer ist, wie ein Sohn seiner Mutter; darum hat sie ihn auch durch seine Freunde oft ermahnt, daß er in ihre Versammlung komme, seine falsche, pestilenzialische Lehre abschwüre und mit ihr dieselbe Lehre annehme, mit ihr Gott zu ehren und den Vater unsers Herrn Jesu Christi mit Einem Geiste, mit Einem Herzen und Einem Munde. Er aber hat nicht bloß die Räthe und Ermahnungen einer Mutter, welche voller Liebe für ihn ist, verachtet, sondern ihr auch zu wissen gethan, daß er gegen Alles, was sie gethan und thun werde, als null und nichtig protestire. — Um deßwillen thut die Fakultät den Spruch, daß er aus der Gesellschaft ausgeschlossen, aus der Zahl ihrer Doktoren ausgelöscht, und durchaus von ihrem Körper abgeschnitten werden solle, wenn er nicht innerhalb vierzehn Tagen seine Ueberzeugung ändert und gegenwärtige Censur in Gegenwart des Dekans, der Bischöfe-Doktoren, der Syndici, der Kommissarien oder Deputirten unterschreibe.

Einige Tage nach diesem Beschluß (6 Februar), war Arnaulds Geburtstag; Angelika, welche ihn bald ihren Vater, bald ihr liebes, kleines Brüderlein nennt (wie er denn das jüngste unter den 20 Geschwistern war), versichert ihn: Fürchte nicht, mein liebster Bruder, daß man bei uns Deinen Geburts- und Tauf-Tag vergesse; man wartet schon lange darauf.

Sie berichtet ihm wiederholt, wie seine kleinen Töchter, die Zöglinge in Port-Royal, deren Beichtvater Arnauld gewesen war, so fleißig und so brünstig für ihn beten.

Nichts schließt den Fanatismus sicherer aus, als solche feine Züge der veredelten, natürlichen Liebe. Schon den 28. November 1655 ermahnt sie ihn: Ich bitte Dich, daß Du Dich nicht durch die Bewegungen der, wenn auch von einem guten Eifer angeregten Menschen, mit fortreissen lassest, weil die christliche Geduld und Demuth immer die stärksten Mittel zur Verherrlichung Gottes und zur Vertheidigung seiner Wahrheit sind.

Ihre schwesterliche Sorge erstreckt sich auch darauf, daß er ein so enges Zimmer habe und für seine leiblichen Bedürfnisse schlecht gesorgt seyn dürfte. Den dritten Januar schreibt sie: Ob wir gleich getröstet wurden, mein theuerster Vater, meinen Neffen Saci zu sehen, so hat es uns doch geschmerzt, Dich allein zu wissen; und wenn man nicht Alles lieben müßte, was Gott thut, würde ich andererseits den armen Bruder Simon (de Sericourt), sehr vermissen, auf welchen ich mich wegen seiner großen Sorgfalt ganz verließ. Man hat mir gesagt, Du würdest Pascal bei Dir haben; was mir sehr lieb ist. Das ist aber nur für das Geistige gut, ich weiß nicht, an wen Du wegen des Uebrigen denkst. Du brauchst Jemanden; Du kannst wählen und Deine Ansicht sagen.

So sollte denn Pascal einige Zeit mit Arnauld zusammen wohnen, was schon die anerkannte Mitwirkung Arnaulds bei der Abfassung der Provinzial-Briefe wahrscheinlich macht. Schon zu Anfang der Angelegenheiten bei der Sorbonne fanden sich beide häufig in dem Schlosse Vaumurier, nahe bei Port-Royal, bei dem gastlichen Herzog von Luynes, wo auch die Bibelübersetzung von Saci zum Theil besprochen wurde. Arnauld war hier aufgefordert worden, etwas zu seiner Vertheidigung wegen des gemeldeten Processes für das größere Publikum zu schreiben, damit sein Schweigen vor diesem nicht den Anschein habe, als bekennte er sich für schuldig. Es wurde aber sein Aufsatz hier von den Freunden ohne die gewohnten Beifallsbezeugungen aufgenommen. Arnauld sah ruhig ein, daß er den rechten Ton nicht getroffen, wie ihm denn dieß bei einer so persönlichen und so theologischen Frage schwer fallen mußte. Es war passender, daß für Leute,

welche nur eine oberflächliche Belehrung verlangten, um ihr Votum darauf hin nichts desto weniger entschieden abzugeben, Jemand schreibe, welchem keine zu detaillirte Sachkenntniß, wie eine zu schwere Waffenrüstung, die Leichtigkeit im Ueberblick und im Gebrauch der Waffen benähme.

Arnauld wandte sich sogleich in dieser Gesellschaft an Pascal und forderte ihn auf, etwas zu thun; er seye jung, und besitze den nöthigen Scharfsinn und Gewandtheit des Geistes. Pascal las auch kurz darauf den ersten Brief in demselben Kreise vor; der Beifall war einstimmig und ermuthigte ihn, auf dieselbe Weise fortzufahren. — Der erste der Provinzialbriefe ist vom 23. Januar 1656 datirt. Man sagt gewöhnlich, der Bewohner der Provinz, an welchen diese Briefe geschrieben, sey sein Schwager Perier gewesen. Es könnte seyn, daß Pascal durch eine solche Fixirung der Person seiner Imagination selbst mehr Lebendigkeit verliehen hätte, und daß sie dadurch ein Mittel gewesen, den Briefen allgemeineren Anklang und Beifall zu verschaffen.

Ganz besonders aber mußte der Ort, an welchem Pascal die zweite, größere Hälfte seiner Briefe schrieb, ihn humoristisch stimmen. Vom Frühjahr an wohnte er in dem Hause mit dem Schilde zum König David in dem finstern Gäßchen des Poirées, welches aus der schmalen rue des Cordiers in die rue St. Jacques führt (dieses Gäßchen ist mit andern gleichnamigen auf den ältern Planen von Paris nicht zu verwechseln), es ist ein Winkel unmittelbar hinter der Sorbonne, an deren Kirche seine Häuser angebaut sind. Nur über die enge Straße St. Jacques hinüber sah er dem Kollegium von Louis dem Großen in die Fenster, wo die Jesuiten eine ihrer größten Niederlassungen hatten. Er hoffte sonder Zweifel, man werde den Verfasser der Provinzialbriefe hier am wenigsten suchen, so große Frechheit ihm diese Väter sonst auch zutrauen mochten. Wäre ihm der Zufall nicht sehr günstig gewesen, so war er einmal schon entdeckt und verloren.

Die Briefe erschienen einzeln in Quart. Als Druckort wird theils das ganz benachbarte Kollegium Harcourt angegeben, heut zu Tage Kollegium von St. Louis genannt, in der rue de la Harpe, beinahe der Sorbonne gegenüber, theils sollen sie auf den sonst nur den Waschenden dienenden, langen, bedeckten Schiffen, welche auf der Seine liegen, gedruckt worden seyn. Die

Jansenisten, immer mit ihren Druckerpressen von der Polizei verfolgt, brachten es zu einer immer größeren Fertigkeit, diese zu hintergehen, bis sie im vorigen Jahrhunderte im Keller des Polizeipräfekten druckten, so daß dieser, als er in seinen Wagen stieg, noch ganznaße Exemplare einer Schrift fand, deren Druckort er längst zu entdecken suchte. Die Frage von der Preßfreiheit, wenigstens für ihre Ansichten, hatten die Jansenisten schon lange vor der Mitte des vorigen Jahrhunderts zu der ihrigen gemacht; sie führen deren Vorenthaltung als einen Beweis an, daß ihre Gegner nur die gottlose Sache der Unwahrheit verfechten.

Paris und das Land wurden von diesen fliegenden Blättern erfüllt. Ganze Pakete wurden unentgeldlich auf die Post gegeben und an Bewohner der Provinz adressirt; wurden auch Hunderte von der Polizei aufgefangen, so waren sie im Augenblick durch Tausende ersetzt. Man harrte von einem Brief auf den andern und wetteiferte, wer des neuesten zuerst habhaft werden könnte und ihn zuerst in die Gesellschaften brächte. Die Damen bezeugten eine besondere Theilnahme; sollten sie doch nunmehr auch über theologische Distinktionen Stimme und Urtheil haben. Ein Jesuite behauptet, der Briefsteller habe es besonders darauf angelegt, sie zu gewinnen, und sey deßhalb so sehr gegen Völlerei und Trunkenheit zu Felde gezogen, welche den Frauen so viel Unannehmlichkeiten mit ihren Männern machen; er spottet, daß diese galanten Briefe sich in den ruelles so gut einzuschleichen und von hier aus in Kredit zu setzen gewußt. Daniel schreibt den gewaltigen Erfolg der Briefe ganz besonders einer Koterie zu, welcher eine Dame angezeigt, was man darin besonders zu loben habe. Es versammelten sich damals in dem Hotel Nevers (nachher Hotel Conti genannt), die geistreichsten Leute von Paris, welche besonders durch den feinen Anstand der Frau von Plessis-Guenegaud, Gemahlin des Staatssekretär, dahin gezogen wurde. Auf sie warf, nach seiner Angabe, Port-Royal noch vor dem Erscheinen der Provinzialbriefe seine Augen, um durch ihr Patronat diesen einen großen Namen zu machen. Sie las selbst den sechszehnten Brief noch als Manuscript hier vor; einige nachmals berühmte Staatsmänner, namentlich einer, welcher damals Hugenotte war, und der nachmalige Verfasser der Devoirs de la vie monastique, Rance de la Trappe,

waren dabei anwesend. — Es ist nur zu verwundern, daß nicht auch Andere dieses einfachen, unschuldigen Mittels, ihren Schriften durch einen solchen Chaperon einen klassischen Namen zu machen, sich bedient!

Allerdings hatte man jetzt statt der geheimen Intrigen der Jansenisten eine Verschwörung, welche um so gefährlicher seyn mußte, als sie eine öffentliche war, eine allgemeine mit einem unsichtbaren Haupte.

Der Kanzler des Königs soll über die Provinzial-Briefe so in Wuth gerathen seyn, daß man ihm — was damals sehr im Schwange ging — siebenmal zur Ader gelassen. Gleich, nachdem der erste Brief erschienen war, am Tage der Reinigung Mariä, wurde ein Buchdrucker, seine Frau und zwei Gesellen verhaftet und nach dem Gefängniß der Officialität gebracht; man hatte sie im Verdacht, den Brief und Arnaulds Protestation gedruckt zu haben. Auch zwei andere Port-Royal befreundete Buchdrucker, Petit * und Desprez, wurden nicht übergangen; als die Polizei zu ihnen kam, hatten sich aber beide schon entfernt, da sie gewarnt worden. Die Druckerei von Petit wurde versiegelt und Wachen zurückgelassen; er legte aber sogleich Klage beim Parlamente ein. Besonders kam ihm zu Gute, daß Margottin, welcher bei Petit wohnte, mit dem noch nassen zweiten Briefe zu dem ohnedieß günstig gesinnten ersten Präsidenten Bellièvre kam; Druck und Papier waren ganz dieselben, wie beim ersten Briefe. Da aber die Druckerei von Petit versiegelt war, bewies man, daß auch der erste Brief nicht bei ihm gedruckt worden. So wurden die Siegel wieder abgenommen.

Nichts destoweniger hat Petit den Ruhm des ersten Druckers dieser Briefe. Denn als der Polizei-Commissair bei ihm erschien, nahm seine Frau die Lettern, so schwer sie waren, in ihre Schürze zusammen, ging mitten durch die Wachen durch, trug sie zu einem Nachbar, wo man dieselbe Nacht noch 300, den folgenden Tag aber 1200 Exemplare des zweiten Briefs abzog.

Aber unter den Freunden des Evangeliums und der strengen Lehre und Grundsätze selbst fand diese Weise,

---

* Es leben noch in Paris Glieder dieser Familie in jansenistischer Tradition.

die Lüge mit den leichten Waffen des Witzes und der feinen Satyre anzugreifen, lebhaften Widerspruch. Es wurde die Frage, ob diese Waffen im heiligen Kampfe um göttliche Wahrheit erlaubt seyn, in besonderen Schriften erörtert und nicht bloß den Jesuiten der Gebrauch derselben vorgeworfen. Arnauld selbst meldet: Sobald man angefangen, auf diese Weise von Moral zu reden und die Jesuiten anzugreifen, hörten wir von allen Seiten nur Aeußerungen des Unwillens und Klagen von frommen Männern und Frauen, selbst von unseren besten Freunden; sie glaubten, es sey dieß keine christliche Weise zu schreiben, da sie aller Liebe ermangele; Scherze dürfen nicht in heilige Dinge gemischt werden, die rechtschaffenen Leute können nur Aergerniß daran nehmen. Singlin, mit welchem diese Ehrenleute beständig sich besprochen, hat uns darum unbeschreiblich geklagt. Aber wir hielten fest und das ist der Kirche zu Gut gekommen. Es hat vielleicht noch keine Schrift einen erstaunlichern Erfolg gehabt, als diese Briefe; dazu haben sie das Buch von Wendrock veranlaßt, eines der besten und solidesten Bücher, die seit hundert Jahren geschrieben worden.

Es liegt etwas Großes in dem Scherze bei eigener großer Gefahr, wie sie es nun für die kleine Heerde von Port-Royal war. Wer in dem Augenblick, in welchem das Schiff vielleicht scheitern geht, scherzen kann, muß entweder sehr gottlos, oder vielleicht — sehr stark in Gott seyn.

Die beiden ersten Briefe sind vom 23. und vom 29. Januar datirt, da Arnaulds Sache in der Sorbonne unwiderbringlich verloren war, der dritte ist vom 2. Februar, also unmittelbar nachdem der Spruch gegen ihn gethan worden. In den beiden ersten stellt sich Montalt (wie sich Pascal nach seinem gebirgigen Vaterlande nennt) mitten unter die beiden Hauptpartien der Sorbonne, welche sich gegen Arnauld vereint, zwischen Molinisten und Thomisten, wie Paulus im Rathe sich die Pharisäer gegen die Sadducäer zu gewinnen oder doch sich den Zwiespalt beider zu Nutzen machen weiß. Da wir schon sonst die beiden ersten Briefe mitgetheilt, übergehen wir sie hier. — Der dritte Brief hält einen ungleich ernsteren Ton ein, wie es denn für diesen Moment natürlich war. Er zieht aber das Resultat aus den vorhergehenden mit nackten Worten ans Licht: Das Ganze

ist nicht ein Streit um Theologie, sondern nur unter Theologen. Die Ketzerei Arnauld's ist eine durchaus an seiner Person haftende, oder vielmehr es ist keine Ketzerei dabei im Spiele, sondern nur ein Ketzer, ein Mann, den man durchaus dazu machen will. Montalt nimmt die Lehre von Augustin und Chrysostomus, er nimmt die Lehre von Arnauld vergleichend, so zu sagen unter sein Mikroskop — denn es ist gleichsam eine Sache, darüber die Sinne entscheiden — und siehe da, es ist kein Unterschied zu bemerken! Er legt sie wie Winkel auf einander, und sie da, die Linien decken sich, also sind die Winkel, die Ganzen, die beiderseitigen Lehren sind sich gleich. Die Sorbonne aber sagt, sie seyn ungleich, denn sie will einmal, daß Arnauld ein Ketzer sey, und sie kann ihn dazu machen, denn sie hat ja die Majorität für sich.

Daraus erklärt es sich auch, daß die Censur Arnaulds keine Gründe und Beweise angibt; denn so leicht es der Fakultät geworden, Mönche zu bekommen, so schwer würde es ihr, Gründe aufzufinden. Hätte sie Gründe, würde sie dieselben gewiß namhaft gemacht haben. Und so kann sie sich rühmen, daß kein auch noch so subtiler und kritischer Theologe keinen schlechten Beweis in der Censur finden wird — weil überhaupt kein Beweis darin ist. — Pascal ist es sich deutlich bewußt, daß er das Recht der Vernunft gegen die Autorität versicht. So macht er sich denn auch in seinen Briefen darüber lustig, daß ihm sein Gegner wiederholt, statt eines Beweises einen Folianten bringt.

Vom vierten Briefe an richtet Pascal nun alles sein Geschütz gegen die Kompanie der Jesuiten. Alle Instanzen der katholischen Kirche hatten gegen die Schüler Augustins gesprochen, und doch waren diese fest überzeugt, daß sie und ihre Lehre gut katholisch seyn. Wer hatte nun überall die Gewalten, den Pabst, die Bischöfe, die Sorbonne, den Hof gegen sie eingenommen, das Parlament gelähmt? durch welche unsichtbare Hand wurde Alles gegen sie gerichtet? durch welche andere, als durch die der Jesuiten? Gelang es, vor der Welt deren böse List aufzudecken, so war der Zauber gelöst, welcher die Gewalten der Kirche gebunden hielt, so war die Kirche befreit und die Quelle aller Verfälschung, des Glaubens und der Vergiftung der Sitten war verstopft. — Es war unmöglich, nachdem man

aus dem freien Felde durchaus auf allen Punkten zurückgeworfen war, abermals die ganze Linie der feindlichen Schlachtordnung anzugreifen, es blieb nichts übrig, als sich in kühnem Ausfalle mit allen Kräften auf Einen Punkt zu werfen und durchzubrechen; und mit je leichteren Waffen man dazu gerüstet war, desto eher konnte man noch einen guten Erfolg hoffen. —

Daß er diese Taktik nunmehr befolgen werde, spricht Pascal schon in den ersten Worten des vierten Briefes (er ist vom 25. Febr. datirt) aus: Es gibt doch nichts wie die Jesuiten; ich habe Jakobiner, Doktoren, alle mögliche Leute gesehen. Aber alle Anderen kopiren doch nur die Jesuiten. Die Sachen sind immer an ihrer Quelle mehr werth. Ich besuchte einen der geschicktesten. — Mit diesem hält er denn seine Unterredungen und läßt sich von ihm, in Beiseyn eines Jansenisten, in die Grundsätze der Kompanie einweihen. Die Person des Jesuiten erinnert aber je länger je mehr an eine Rolle des damaligen Theaters, welcher es zukam, immer geschlagen zu werden, dabei stets dienstfertig zu seyn, einfältig naiv, und nichts übel zu nehmen.

Es war aber, und zwar soeben noch auf eine schmerzliche Weise, das Häuflein von Port-Royal gerade auf dem Gebiete des Dogma's in allen Instanzen geschlagen worden. Man war von dieser Seite so eng eingeschlossen und bedrängt, daß hier zunächst weder die Defensive, noch die Offensive mit Erfolg wieder aufgenommen werden konnte. Auch schien nicht vorauszusetzen, daß der einzige Richter, an welchen man noch hätte appelliren können, daß das große Publikum an einer fortgesetzten Erörterung des Dogma's gerade Interesse finden würde. Viel eher war dieß auf den Fall zu hoffen, daß man die Frage auf dem Gebiete der Moral fixirte. Ja, das Interesse mußte dadurch gesteigert werden; denn man hatte der theologischen Frage den Eingang in alle Kreise verschafft, indem man behauptete, es handle sich dabei eigentlich gar nicht um Theologie, sondern um anderweitige persönliche Absichten, daher im Interesse dafür auch bald Ebbe eintreten mußte. Der katholische Laie ist gewohnt, in Sachen des Dogma's sich passiv, nur empfangend zu verhalten. Aber die Sache der Moral ist eine der wesentlichsten Angelegenheiten und Interessen, und in ihr glaubt sich Jedermann berechtigt, sein Votum mit abzugeben, daher auch Jeder Theil daran nehmen wird. Ist

sie wirklich durch eine ihre Grundlagen untergrabende Tendenz gefährdet, so muß es Jedem für sein Leben, für seine Frau, für Hab und Gut bange werden, man wird sich männiglich laut und nachdrücklich dagegen aussprechen.

Eine solche Gefährdung der Sittlichkeit mußte aber um so bedenklicher und folgenreicher seyn, wenn sie systematisch, unter dem Siegel des Sakraments, von einer Gesellschaft betrieben wurde, welcher ein namhafter Theil des Volks die Leitung seines Gewissens und Lebens anvertraute. Es war eine solche Gesellschaft gefährlicher und abscheulicher, als eine Bande Giftmischer und Brandstifter. — Es ist aber, namentlich von Protestanten, nicht zu vergessen, daß es sich in den Provinzial-Briefen nicht bloß überhaupt um Moral, um deren Wissenschaft, um eine Moral auf den Schulbänken handelt, sondern um die so einflußreiche Moral des Beichtstuhls, um die Grundsätze und die einzelnen Gesetze, nach welchen hier gelöst und gebunden, gerathen und abgemahnt, entschuldigt und gestraft werden sollte. Es handelt sich um die Moral der Kirche, deren Skala die Disciplin ist. Es war die Frage der Moral in diesem Sinne schon längst von Dr. Arnauld (denn den Dokor vorzugsweise nennen wir ihn auch fürder mit seinen Freunden, der Sorbonne zum Trotz), in Anregung gebracht worden durch seine Schrift gegen das zu häufige, leichtsinnige, sündige Kommuniciren. Er hatte, als katholischer, kirchlicher Mann, den Nerv der Sache angefaßt, daher sich sofort ein so gewaltiger Widerspruch und Streit erhoben. Freilich war auch dieses schon von St. Cyran namentlich in Port-Royal angewandte Princip nicht ohne Gefahren für die Seelen, und es war wenig gewonnen, wenn man nunmehr die bloße Enthaltung vom Sakramente für ein eben so specifisches Mittel angesehen hätte, als bisher den möglichst häufigen Gebrauch (Siehe Beilage VIII). Arnauld hatte dem erschlafften Geschlechte die strengen Normen der alten Kirche entgegenhalten; Pascal vollendete das Bild erst, indem er den Schatten, die schlaffen Grundsätze und die Praxis der neueren Kasuisten hinzufügte. Jenes doch mehr für Theologen geschriebene Werk konnte nie eine allgemeinere Annahme seiner strengen Grundsätze erwarten, wenn auch manche dadurch so gefaßt und erschüttert wurden, daß sie in sich gingen, ihre Sünden zu beweinen und zu sühnen. Pascal dagegen suchte

durch ein anderes Mittel zu heilen, durch das des Scherzes und des Lachens. Es gibt aber kein besseres Mittel, sich den allgemeinen Beifall zu verschaffen, als wenn man fein genug ist, die Leute über sich selbst lachen zu machen, während sie nichts davon ahnen, sondern nur auf Kosten eines Dritten zu lachen glauben. Denn die Grundsätze, worauf die sogenannte Moral der Jesuiten beruhte und woraus die frechsten Behauptungen nur mit rücksichtsloser Folgerichtigkeit abgeleitet wurden, sind offenbar großentheils in der Welt, bei der Masse, als die unumstößlichen Axiome anerkannt, welche man nicht angreifen darf, ohne Angesichts der Katholizität dieser vermeintlich angeborenen Begriffe und Wahrheiten zum Ketzer zu werden. Und seit den Zeiten Pascals lachen und spotten Diejenigen am lautesten über die meist ihnen wesentlich unbekannte Moral der Jesuiten, welche ihr in all' ihrem Thun und Lassen — vielleicht einige etwas halsbrechende Konsequenzen ausgenommen — folgen. Dieß muß in uns aber nothwendig den Verdacht erwecken, daß die Jesuiten-Moral nicht erst durch den jesuitischen Beichtstuhl und ihre Kasuisten entdeckt und in Gang gebracht worden, sondern daß sie vielleicht gar von einem älteren Datum sey als die Jesuiten selbst, ja daß selbst Aristoteles zu jung wäre, um als ihr Vater angesehen zu werden! Vielleicht ist, was man an der jesuitischen Moral gemeinhin jesuitisch nennt, gerade die Weisheit des natürlichen Menschen?

In obiger Erklärung, daß die Jesuiten-Moral oder Kasuistik für den Gebrauch des Beichtpriesters bestimmt war, liegt auch das eingeschlossen, daß gar Vieles nicht so gemeint war, als wollte es, bevor es noch geschehen, erlaubt und gleichsam zum Voraus Absolution dafür gegeben werden; sondern es wurde nur dem Priester erlaubt und befohlen, keine sonderliche Pönitenz dafür aufzulegen, das Geschehene, wenn nicht gut zu heißen, doch möglichst zu entschuldigen. Allein mußte der Laie sich nicht bald gewöhnen, für zum Voraus erlaubt zu halten und zu thun, was der Priester nachgehends auch für erlaubt ansehen, oder doch entschuldigen mußte?

Es könnte leicht seyn, daß das eben über die Wahlverwandtschaften zwischen Jesuitenthum und „Welt" Ausgesprochene durch den Inhalt des vierten Briefs bestätigt würde. Er handelt im Grunde durchaus von der Anrechenbarkeit der Sünde.

Das, wodurch der Menſch zum Menſchen wird, iſt nach den Jeſuiten der praktiſche Verſtand, welcher einerſeits das ſittliche Geſetz in ſich ſchließt, andererſeits die einzelnen Momente (particularia) der freien Handlung überſieht nnd in Betracht deren handelt. Und nur wo dieſe weſentlichen Bedingungen erfüllt ſind, iſt die Handlung frei, die Sünde anrechnungsfähig. „Iſt auch formell der Sitz der Freiheit im Willen, ſo iſt er doch der letzten Wurzel nach in der Einſicht.“ (Escobar.) Die janſeniſtiſche Lehre dagegen findet das wahrhaft Menſchliche und die allein wahre Freiheit in der myſteriöſen Einheit des göttlichen und des menſchlichen Willens, wobei jener dieſen abſolut, aber durchaus innerlich durch die Gewalt der Liebe beſtimmt. Dieſe Idee iſt offenbar kompakter, innerlicher; die jeſuitiſche Grundanſicht ſchon trägt in ſich die Keime des Probabilismus, da die Möglichkeit einer verſchiedenen Einſicht zugelaſſen werden muß.

Aber das Weſentliche iſt, daß das jeſuitiſche Syſtem nur da die Sünde für anrechenbar erklärt, wo ein entgegengeſetztes Wiſſen und Können dem Handelnden zur Hand war. Der Janſeniſt bekennt ſich als Sünder, auch wenn er glaubt, er ſey bei einer Handlung von der zum Guten unbedingt nothwendigen Gnade verlaſſen worden, und er läßt ſo wenig die Entſchuldigung der Unkenntniß des Geſetzes zu, daß er mit Auguſtin bekennt, daß, wer die Gerechtigkeit nicht kennt, nothwendiger Weiſe ſündigt. Das heilige Geſetz, ſo Gott ſelbſt iſt, bleibt darum nicht minder ſtark und verbindlich; die Sonne hört nicht auf, Sonne zu ſeyn, wenn ſie auch für mich untergegangen iſt, und wer ſich ſtößt, darf ſich nicht damit entſchuldigen, daß es Nacht ſey. Für den Jeſuiten beſteht das göttliche Geſetz, nur in ſo fern es ihm bekannt iſt, er iſt nur dann dazu verpflichtet, wenn er ihm nachkommen kann, das göttliche Geſetz gilt nur, wenn es von der Kirche gehörig promulgirt iſt. Dieß iſt eigentlich der letzte, theologiſche Ausdruck jenes oberſten, mehr philoſophirenden Satzes.

Pascal ruft erſtaunt über die ihm etwas verſtümmelt oder doch zuſammenhangslos vorgelegte, jeſuitiſche Lehre aus: So könnten ja alle Sünden der Uebereilung, und alle Sünden, welche in einer völligen Vergeſſenheit Gottes begangen worden, nicht zugerechnet werden! Wenn nur

kein Gewissensbiß, keine Regung der Liebe Gottes sich mehr fühlbar macht, so ist man sündlos. So werden denn allerdings alle die halben Sünder verdammt werden; aber die Erzsünder, die verhärteten und verstockten, die Sünder ohne Beimischung, die vollendeten Sünder — sie vermag die Hölle nicht festzuhalten. Sie haben den Teufel betrogen, indem sie sich ihm ganz und gar übergeben. Also Pascal.

Die Jesuiten, nach welchen die menschliche Natur durch die Erbsünde nicht wesentlich alterirt worden, konnten nun namentlich eine solche absolute Gottvergessenheit und Verstoktheit nicht als möglich betrachten; daß sie das aber ist, daß sie wirklich sich findet, beweist unser Jansenist dem Jesuiten aus der Heiligen Schrift. — Eben so wenig zum Vortheile des Jesuiten ist das entgegengesetzte Beispiel der Gerechten und Heiligen; denn bei ihrer starken Liebe zu Gott sind bei ihnen ja nur unbewußte und in Uebereilung begründete Uebertretungen möglich, und doch sündigen sie damit täglich nach dem Zeugniße der Schrift. Sie leben in beständigem Zittern und Zagen vor Handlungen, welche nach der Jesuitenlehre durchaus nicht sündig wären. — Wir aber wollen nun den Jansenisten weiter auch zur Rede stellen, wie er Heilige anrufen kann als seine Mittler, welche „täglich mehrere Sünden begangen?" Was ist zwischen ihnen und den andern Prädestinirten für ein wesentlicher Unterschied? und wer vergewissert dich, daß gerade Dieser nicht bloß zur Herrlichkeit der Prädestinirten — was man ja nicht einmal mit Gewißheit sagen kann — sondern selbst zu der Glorie der Heiligen eingegangen? Etwa die Kirche — aber sie kann ja über ihre eigenen Thatsachen, über die der streitenden Kirche in dieser Welt, nicht mit völliger Gewißheit sprechen; wie möchte es ihr zustehen über himmlische Thatsachen, über die Geheimniße der triumphirenden Kirche einen Spruch zu thun? Hat doch selbst die allgemeine Klerus-Versammlung von 1656 es als notorisch anerkannt, daß die Kirche in besonderen (persönlichen) Dingen nicht auf Untrüglichkeit Anspruch machen könne; und dennoch konnte auch diese Erklärung den Jansenisten nicht genügen, weil sie Dasselbe nicht auch von der Entscheidung derjenigen Fakten wollte gelten lassen, welche von den Glaubensmaterien unzertrennlich sind.

Der fünfte Brief (datirt vom 20. März 1656), ist eigentlich die Angel, in welcher sich alles Folgende, die ganze Moral

der Jesuiten, wie sie Pascal auffaßt, drehen muß. Nehmen wir das Absichtliche hinweg, das Pascal dabei den Leitern der Kompanie zuschiebt, so wird uns immer noch ein nicht unbeträchtlicher Rest von Wahrheit bleiben. — Zuvörderst macht sich Pascal selbst die Einwendung gegen jegliche Charakteristik der jesuitischen Moral, daß der Orden sowohl evangelische, als schlaffe Moralisten habe. Hat also das ganze Korps keine bestimmte Tendenz? hat Jeder volle Freiheit, zu sagen, was er will? — Damit könnte aber eine solche Korporation gar nicht bestehen; wie sie denn auch den besonderen Befehl haben, nichts ohne Erlaubniß ihrer Oberen drucken zu lassen. Wie kommt es aber, daß die Oberen so verschiedenen Maximen ihre Zustimmung geben?

Ganz richtig ist der Aufschluß, daß *nicht eine besondere Tendenz in der Moral die letzte, den Orden bewegende, tragende Kraft ist*: Die Jesuiten haben eine so gute Meinung von sich, sagt Pascal, daß sie überzeugt sind, es sey zum Besten der Kirche nützlich und gleichsam nothwendig, daß ihr Kredit sich überall ausbreite und daß sie alle Gewissen regieren. (Dieß ist allerdings die Ueberzeugung der Jesuiten in Beziehung auf ihren Orden, seine Grundsätze und Handlungsweise; nur kann man Dasselbe mehr oder weniger von allen Orden sagen, solang sie noch im ersten Eifer und Enthusiasmus der Stiftung und unter der Einwirkung der Verhältnisse sind, welche diese hervorgerufen.) Weil nun die evangelisch strengen Grundsätze geeignet sind, einige Arten von Menschen zu leiten, die große Masse aber nach schlaffen Grundsätzen geleitet seyn will, so bieten sie dieser eine Menge schlaffer Kasuisten an, während sie für jene Wenigen auch wenige strenge Beichtväter in Bereitschaft haben. Hätten sie nur Beichtväter von Einer Art, würde der *Hauptzweck* verfehlt, *alle Welt zu umfassen*. — Dies nennt man nach Pascal die *Politik* der Jesuiten.

Diese Verschiedenartigkeit der Beichtprincipien ist allerdings räthselhaft bei einer Gesellschaft, welche jedem ihrer Mitglieder ein unverlöschliches Siegel, einen Charakter aufdrückte, ihm eine bestimmte Bewegung mittheilte, die ihn selbst in seinen innersten Geheimnißen belauschte und beherrschte, während man doch allen Grund hat, zu glauben, daß die Gesellschaft ihren Plan der Weltherrschaft der durch sie selbst zu bevormundenden Kirche besonders

durch den Beichtstuhl zu fördern und zu erreichen suchte. Andererseits liegt, wie gesagt, in der Erklärung Pascals von vorn herein zu viel Planmäßiges und es ist nicht zu glauben, daß eine Gesellschaft, welche gewiß nicht bloß als absichtliche Lüge den Namen Jesu trägt, mit kaltem Blute einen solchen Verrath an der Sittlichkeit begangen hätte.

Stellen wir einmal die jesuitische Bücher-Censur auf Eine Linie mit der Censur der Zeitschriften und Bücher, wie sie unter uns geübt wird, so sehen wir, daß auch diese letztere, selbst bei sonstiger Strenge oder Härte, doch gar Vieles passiren läßt, was vielleicht allgemeines Aergerniß erregt. Allein dieses Alles abzuschneiden, ist nicht ihre Tendenz, sondern allein darüber zu wachen, daß nicht gewisse, bestimmte, praktische, meist politische Thatsachen und Grundsätze durch die Presse verbreitet werden. Auf eine entsprechende Weise war es auch dem Jesuiten-Orden nur darum zu thun, daß sein besonderer Zweck, seine persönliche Absicht, erreicht würde, seine Censur wachte darüber, daß von den Mitgliedern nichts geschrieben würde, was dessen Erreichung erschwert hätte. Dieser Zweck lag aber zunächst nicht auf dem Gebiete der Moral, und so mochte hier in den meisten Fällen den Ordensgliedern eine ziemliche äußere und innere Freiheit gelassen seyn; daraus erklärt es sich denn ganz natürlich, wie bei verschiedenen jesuitischen Moralisten und Kasuisten sich ganz verschiedene Grundsätze, strenge und laxe, finden.

Lag nun aber die Erschlaffung der Moral und der Sittlichkeit keineswegs in der Absicht des Ordens, so ruht doch immer noch der beinahe allgemeine Vorwurf auf ihm, daß er dennoch männiglich dazu beigetragen habe. Das Wahre daran aber ist: der Orden stellte seine eigenen Glieder, oder er war vielmehr selbst gleichsam an einen Abhang (pente), oder doch an eine Neigung gestellt, welche von selbst einer gewissen Schlaffheit zunächst in Dingen der Disciplin zuleitete. Daß die Kraft des Evangeliums sich immerhin auch in einem minder zahlreichen Theile seiner Kasuisten bewährte, darf uns wohl bei der Gesellschaft Jesu nicht befremden! Jenes wird uns aber dadurch nur noch frappanter, daß selbst Gegner des Ordens ihm das Zeugniß gaben, er sey das Widerspiel und Gegentheil der Pharisäer, indem diese, wie Christus von ihnen sagt, Löbliches lehrten, aber ihren Lehren nicht nachkamen, während die Jesuiten zwar schlechte oder bedenkliche

Lehren verbreiten, aber sich meist durch einen guten Lebenswandel empfehlen und — wo sie nicht etwa an Ketzern oder anderen Gegnern ihrer Herrschaft eine Ausnahme machten — mit einem guten Beispiele vorangehen. *

Dadurch wird die Frage doppelt dringend, welche Gewalt, welche Nothwendigkeit waltete über den Jesuiten, stellte sie an den jähen Rand des Abgrunds, der Schlaffheit in der Moral und trieb und drängte ihrer Viele hinein?

Die Reformation hatte, im Gegensatz gegen das ärgerliche Leben namentlich der bisherigen Geistlichkeit, sehr streng auf Sittenreinheit gedrungen und sich bei Festsetzung ihrer Principien über Sittenzucht selbst vor dem Vorwurf der Härte und der Engherzigkeit nicht gescheut. Zudem hing dieß mit ihrer dogmatischen Richtung unmittelbar zusammen. Der Jesuiten-Orden trat nun von vorn herein Allem, was die Reformation charakterisirte, bestimmt entgegen; daß irgend ein Grundsatz das Gegentheil von dem Princip der Reformatoren enthalte, war schon eine große Empfehlung für ihn bei Loyola's Schülern. Ihr Semipelagianismus im Dogma konnte sich auch in der Sittenlehre nicht verläugnen. Die Kompagnie wurde endlich in dieser unzertrennlichen Doppelrichtung in Dogma und Moral bestärkt durch die augustinischen Regungen innerhalb der katholischen Kirche, deren Prädestinatianismus mit großer sittlicher und ascetischer Strenge Hand in Hand ging; wie es denn nothwendig geschehen mußte, da sie mit den Reformatoren dieselbe strenge sittliche Idee theilten, aber nicht die Rechtfertigungslehre, sondern der göttlichen Gerechtigkeit für die (doch unendliche) Schuld der Sünde eine entsprechende Genugthuung leisten wollten. — Dieß ist auch der Schlüssel zu der ascetischen Strenge und Härte, welche Pascal zunächst an sich selbst übte.

„Ich bin überzeugt," schreibt Pascal, „daß ihr leicht in der Erschlaffung ihrer Moral die Ursache ihrer Lehre

* Die Apologie pour la doctrine des Jesuites Liège 1703 schreibt: Die Gegner der Jesuiten sagen, diese leben gut, aber sie lehren übel. Das konnten einzelne Ketzer thun, aber nicht eine ganze Gesellschaft ein Jahrhundert lang. Man wird im Gegentheil eher solche finden, welche den Rigorismus predigen und in der Sittenlarheit leben. Das hieße ja durch die enge Pforte in die Hölle eingehen.

über die Gnade finden werdet. Ihr werdet finden, wie in jener die christlichen Tugenden so unbekannt sind und der Liebe gar, welche doch ihre Seele und ihr Leben ist; ihr werdet finden, wie darin so viele Verbrechen bemäntelt, so viele Unordnungen geduldet sind, daß euch ihre Behauptung nicht mehr befremden wird, daß alle Menschen immer genug Gnade haben, um fromm zu leben, wie sie die Frömmigkeit verstehen. Da ihre Moral durchaus heidnisch ist, reicht die Natur hin, sie zu beobachten. Wenn wir aber die Nothwendigkeit der wirksamen Gnade behaupten, geben wir ihr andere Tugenden zum Gegenstand (Aufgabe). Es geschieht dieß nicht bloß, um einfach die Laster durch andere Laster zu heilen, nicht bloß, um die Menschen zu den äußeren Pflichten der Religion anzuhalten; es geschieht dieß um einer höheren Tugend willen, als die der Pharisäer und der Weisesten im Heidenthum ist. Für solche Wirkungen freilich sind das Gesetz und die Vernunft hinreichende Gnaden (zur Erfüllung der von den Jesuiten gestellten Aufgabe der Vollkommenheit). Aber die Seele von der Liebe der Welt frei zu machen, sie von dem Theuersten, das sie hat, zu trennen, sie sich selbst sterben zu machen, sie allein zu Gott zu lenken und sie ihm einzig allein und unveränderlich anhänglich zu machen, das ist nur das Werk einer allmächtigen Hand. Es wäre eben so unvernünftig, zu behaupten, daß man dazu immer das volle Vermögen habe, als zu läugnen, daß jene, von der Liebe Gottes verlassenen, Tugenden, welche diese guten Väter mit den christlichen Tugenden verwechseln, nicht in unserer Macht stehen."

Es will nicht in Abrede gestellt werden, daß die Reformation den Völkern, wie den Fürsten, auch manchen äußeren Vortheil und Erleichterung brachte, worunter die Befreiung von der Ohrenbeichte und von der in eine ausserordentliche persönliche Steuer verwandelten Buß-Disciplin nicht die geringste war. — Der Ablaß war auch in katholischen Landen nicht mehr in der bisherigen Weise fortzutreiben, er hatte auf einige Zeit Bankerutt gemacht; was war nun zu thun? war die alte Strenge der im Kampfe mit dem Heidenthum und dem Staate begriffenen Kirche wieder aufzunehmen? mehrere ausgezeichnete Männer der strengkirchlichen, römischen Richtung, welche bei der Kompanie viel galten, wie St. Borromeo, schlugen diesen Weg ein. Allein die

Gegner der Kirche und vor Allem die Kirche selbst waren durchaus andere; die Kirche ruhte wesentlich auf ihrer Verbindung mit dem noch katholischen Staatensystem, sie war keine Minorität wie in den ersten Jahrhunderten, sondern wo der Katholizismus sich erhalten in den romanischen Ländern, war er überall die Religion der herrschenden Majorität. Nur im Verlaufe der Jahrhunderte hatte die Kirche von der ursprünglichen Strenge zum Ablaßkram sich umwenden können; sie konnte unmöglich mit Einem Sprunge davon zur ursprünglichen, ihr so fremd gewordenen Strenge sich zurück versetzen.

War es da nicht das Zweckmäßigste, oder doch das Zeitgemäßeste, die strengen Asceten ihres Wegs gehen zu lassen, für die Massen aber einen allgemeinen, beinahe unbeschränkten, dazu unentgeldlichen Ablaß zu stiften, welcher von der Pönitenz-Disciplin beinahe eben so völlig befreite, als es der Protestantismus gethan, durch die leichte Absolution mehrere Vortheile gewährte, welche der Protestantismus nicht anbieten konnte; in welchem Jeder es am Ende, ohne einen anderen Fürsprecher als Christum selbst, mit seinem Gott und seinem Gewissen abzumachen hatte. Dabei wurde das Herkommen nicht erschüttert, weder in seinen Grundsätzen, noch in seinen Gewohnheiten, und vor allen Dingen Alle in erwünschter äußerer Unterwürfigkeitsbezeugung gegen die römische Kirche erhalten. Das wurde freilich nirgends ausgemacht und als Gesetz oder Regel formulirt; es machte sich von selbst durch die Stellung, welche die Kirche nach einigen Schwankungen eingenommen. Der Jesuiten-Orden, als der erstgeborne Sohn der sich selbst restaurirenden Kirche, mußte am meisten berufen seyn, diese werdende Sitte, welche das Produkt derselben Krise war, aus der er selbst hervorgegangen, zu hegen und auszubilden, sie zu üben und zu vertheidigen.

So klagen die jansenistischen Zeitgenossen der Provinzialbriefe, schon vor vier bis fünfhundert Jahren habe man angefangen, die Kirchenväter nicht mehr als die Hauptautoritäten über Sitte und Zucht zu ehren — es fällt dieß aber in dieselbe Epoche, von welcher an nach den Jansenisten (und Anglikanern) der Zerfall der Kirche augenscheinlich zunahm, die Epoche des Uebergewichts des ausgebildeten Pabstthums über den Episkopal, der Anfänge der Scholastik, der Bettelorden und der Inquisition, der offiziellen päbstlichen Dekretal-

Sammlungen der völligen Trennung der griechischen von der abendländischen Kirche —; seit einem Jahrhunderte aber sey eine Sündfluth von Kasuisten und die Erschlaffung der Moral über die Kirche hereingebrochen. Und dieß fällt gerade auf die Epoche, in welcher die streng römisch-katholische Partei in Rom die Oberhand erhielt und der Jesuiten-Orden seinen Charakter und Gewalt entwickelte.

Die Jansenisten und Jesuiten erweisen sich aber Beide dadurch als Söhne der katholischen Kirche, daß sie Moral und Disciplin als wesentlich verbunden, wenn auch nicht als durchaus zusammenfallend betrachten. Darin lag nun eben die große Gefahr für die Norm der Sittlichkeit in der Kirche selbst. Die Jansenisten, indem sie auf ernste Sittlichkeit drangen, waren nothwendig auch Eiferer für die alte, strenge Disciplin der Kirche; die Jesuiten konnten unmöglich den bloßen Schein dieser beibehalten, ihr Wesen aufgeben, ohne zugleich die Grundsätze der Moral und der Sittlichkeit selbst, wenn auch wider Willen, zu erschüttern und abscheuliche Konsequenzen daraus zu ziehen.

So ist denn also die Moral der Jesuiten nichts Anderes, als die Wissenschaft oder vielmehr die Kunst, die Routine, die Fertigkeit, jenen allgemeinen, beinahe unbeschränkten, unentgeldlichen Ablaß auf Verlangen auf die einzelnen Kirchenglieder und Fälle anzuwenden, mit den Strafen für Uebertretung der kirchlichen Verordnungen, auch die wirklichen Sünden gegen das göttliche Gebot zu erlassen, wenn man sich nur in der Beichte bereit erklärte, der Kirche dafür Genugthuung zu leisten. *Ecce qui tollit peccata mundi* (Siehe, er nimmt die Sünden der Welt hinweg), sagte Hallier, ehe er mit den Jansenisten zerfallen war, von dem laxen jesuitischen Kasuisten Bauni.

Damit stimmt aber das trefflich zusammen, wovon wir uns als von dem Endresultate unserer Studien über die Moral der Jesuiten * überzeugt, daß ihr Grundirrthum in der totalen

* Wir nehmen keinen Anstand, dieses Endresultat, welches für uns das letzte war, hier vorn hinzustellen, um dem Leser sogleich den Ueberblick des Einzelnen zu erleichtern; nur absichtliche Mißdeutung wird darin einen Beweis suchen und finden, daß dieses unser Endresultat ein aprioriſches oder von uns beabsichtigtes sey.

ultrakatholischen Vermengung und Verwechslung der durchaus äußeren Erscheinung der Kirche mit ihrer unsichtbaren Idealität und Heiligkeit liegt; der letzte Zweck der Kompanie ist die Erhaltung jener Kirche, welcher Alles zum Opfer gebracht wird, ohne daß es erlaubt ist, das Wesen, die Religion selbst, vom Zufälligen, Aeußerlichen, bloß Kirchlichen, Unwesentlichen zu unterscheiden. Daher ihr denn auch eine äußere Einheit mit dem rein äußerlichen Institute der Kirche genügt. Darin wurzelt die leb- und liebloſe Werkgerechtigkeit der Jesuiten-Moral, darin ihre äußerliche, darum dieſe beiden ſelbſt gefährdende Anſicht von Autorität und Tradition der Kirche, die Lehre von der Probabilität, welche, auf die Wahrheit verzichtend, ſich mit der bloßen Wahrſcheinlichkeit beruhigt. Nach Pascal iſt dieſe das Hauptwerkzeug, Hebel und Mittel der Politik der Jeſuiten, worauf denn wirklich alle einzelnen Spezial-Reſolutionen beruhen.

Eine Anſicht (opinio) galt urſprünglich nur dann für probabel, wenn ſie gute innere (aus Evangelium und Vernunft) und äußere (Autoritäten) Gründe für ſich hatte. Nun war es aber dahin gekommen, daß man ſie ſchon für probabel gelten ließ und befolgte, wenn man nur Eine nicht unbedeutende Autorität dafür zu finden wußte, und keine bedeutenden Vernunftgründe ſich dagegen erhoben. Beſonders bei wirklich die Sittlichkeit gefährdenden Sätzen war der Verlauf gewöhnlich dieſer: Der Erſte, welcher die Frage aufwarf, führte gegen die beanſtandete Anſicht mehrere Gründe an, die er für ſehr überzeugend gelten ließ, welchen er aber auch die dafür ſprechenden (mit einem relinquo tempori maturandum) beifügte. Dieß genügte alsbald einem Anderen, es für wahrſcheinlich zu erklären, daß jener Erſte die neue Anſicht doch für probabel gehalten, wenn er es auch nicht ausdrücklich erklärt, ob er gleich die ältere für probabler angeſehen; und auf dieß hin glaubte er keinen Anſtand nehmen zu dürfen, die neue Anſicht förmlich für probabel zu erklären. Dazu kam, daß man einen Unterſchied zwiſchen theoretiſcher und praktiſcher Wahrheit, wie in der Scholaſtik zwiſchen philoſophiſcher und theologiſcher, machte, nachgehends aber vergaß, dieſen Unterſchied gehörig aufrecht zu erhalten, ſo daß ſich ein bloß für theoretiſch wahr erklärter Satz unvermerkt

als praktisch probabel in der Routine geltend machte. Dieses konnte aber um so eher geschehen und gleichsam auf eine unschuldige Weise, wenn man nicht wußte, daß, während die einen Kasuisten mit der praktischen Probabilität sofort auch die theoretische bejahten oder verneinten, die anderen, auch wenn sie die praktische Probabilität eines Satzes läugneten, doch die theoretische fortbestehen ließen. Es scheint dieß nur ein unwesentlicher, zufälliger Unterschied der Terminologie, welcher aber namentlich für die kurzen, in der Praxis der Beichtväter am meisten gebrauchten, Auszüge bedeutende Folgen haben mußte. Pater Daniel, der klassische Apologet der jesuitischen Kasuistik, führt als Beispiel an: Wenn Jemand in feindseliger Absicht sein Gewehr auf mich anlegt, darf ich ihn todtschießen; also wenn Jemand als ungerechter Ankläger oder Zeuge mich in Lebensgefahr bringen würde, darf ich ihn ermorden. Dieß Letztere ist die einfache Konsequenz eines allgemein für durchaus wahr anerkannten Satzes; es ist also theoretisch, aber nicht praktisch wahr, da es in der Anwendung sehr gefährliche Folgen hätte und der Rachsucht Thür und Thor öffnen würde. Nichts desto weniger findet Escobar, daß es einem Mönche erlaubt ist, einen Verleumder zu tödten, welcher schwere Beschuldigungen über seinen Orden verbreitet; ohne daß unser Kasuist andeutete, er wolle dieß nur von der theoretischen Wahrheit verstanden wissen, was Wahrscheinlichkeit für sich hat.

So war denn das Princip festgestellt, daß die Kirche mit ihrer ganzen Tradition von Gesetzen, Gebräuchen, Aeußerlichkeiten unerschütterlich sey; der Grundsatz der strengsten Stabilität stand fest. Indeß mußte schon diese Aeußerlichkeit der herrschenden Autorität allein den Geist, welcher einmal gegen alles rein Aeußerliche feindselig ist und seyn muß, reizen und herausfordern, derselben, wenn auch nicht ins Angesicht, zu widersprechen, doch schlau, das divide et impera anzuwenden und dieser äußeren Autorität nur den Schein der Herrschaft zu lassen. Allein diese Gesetze und Gebräuche waren überdieß in den verschiedenen Jahrhunderten selbst sehr verschieden; und zwar dem Geiste noch mehr, als den Worten nach; man bedurfte eines weiteren Princips um diesen Widerspruch aufzuheben. In der Kirche der vier oder fünf ersten Jahrhunderte wurde z. B. die Pönitenz streng gehandhabt; allein dem Presbyter oder Bischof seine verborgenen Sünden zu beichten,

war durchaus nicht zur Pflicht gemacht (siehe Bingham hierzu und zu Mehrerem im Folgenden, im achten Bande der Haller Ausgabe von 1739: exomologesis erat universum publicae poenitentiae exercitium, cujus publica confessio nota pars erat); diese Privatbeichte entstand erst aus der Pönitenz-Disciplin; jetzt aber war die alte Pönitenz-Disciplin beinah ganz in die Ohrenbeichte aufgegangen (poenitens bedeutete längst nur: der Beichtende), Arnauld klagte, die meisten Leute glauben es genüge, wenn sie nur ihre Sünden und darunter auch immer wieder ihre früheren unbußfertigen Beichten und Kommunionen beichten; wie seine ganze Absicht dahin ging, den Grundsatz zu verfechten, daß in manchen Fällen eine auferlegte Satisfaction zu leisten sey, ehe die Absolution ertheilt werden dürfe.

Allein eben um den neuen unentgeltlichen Ablaß zu handhaben, brauchte man eine Menge neuer Grundsätze und Spezialentscheidungen, und gerade dazu diente nun gemeldete Probabilitäts-Theorie vortrefflich. Man warf den jesuitischen Kasuisten vor, daß sie den Grundsatz ausgesprochen, die neueren Autoritäten verdienen in Sachen der Moral-Disciplin den Vorzug vor den älteren. Hätten sie ihn auch nicht ausgesprochen, so mußten sie ihn doch nothwendig befolgen.

Pirot sagt mit schlichten Worten: soweit es sich um Glaubenssachen handle, halte er die Concilien aller Zeiten gleich in Ehren; was aber die Kirchendisciplin betreffe und die Lenkung der Sitten, so schließe er sich immer den neuesten an.

Escobar nennt den Beichtvater den Advokaten des Beichtenden, früher war er mehr als sein Richter angesehen worden; so mußte oder durfte er denn in der sich so oft widersprechenden Masse von Autoritäten die seinem Klienten günstigste suchen, wenn sie auch gegen seine persönliche Ueberzeugung war. Denn es galt der Grundsatz, daß man, auch mit Hintansetzung der eigenen, der Ueberzeugung eines Anderen folgen könne. Ich redete dießmal, läßt Pascal seinen Jesuiten sagen, nicht nach meinem Gewissen, sondern nach dem des Ponce und Bauni. Ja der Beichtvater ist gehalten, wenn der Beichtende für seine Ansicht irgend eine probable Meinung hat, dieser zu folgen auch gegen seine eigene. Mußte doch der Beichtvater, als der Advokat seines Klienten, jede nur irgend probable Ansicht,

welche zu dessen Gunsten sprach, bereitwillig ergreifen. — Die Folgen davon aber sind unabsehbar; denn es wird der Priester dem Laien unterstellt, nur damit dieser sich der äußeren Ordnung der Kirche äußerlich unterstelle.

Dazu kommt, daß längst der Grundsatz förmlich ausgesprochen war, man könne und dürfe einer probabeln Ansicht folgen, wenn auch die andere entgegenstehende probabler und für das Seelenheil sicherer sey. — Da sind wir ja sehr im Weiten! ruft Pascal aus. Wir haben so eine schöne Gewissensfreiheit. Und ihr Kasuisten, habt ihr in euren Antworten dieselbe Freiheit? — Ja, wir antworten auch, was uns gefällt oder vielmehr was Denen gefällt, die uns um Rath fragen.

Hierher gehören mehrere in Handschriften zerstreute Gedanken Pascals: Sie verzichten nicht auf ihre Probabilität; und so sind ihre guten Grundsätze eben so wenig heilig, als ihre bösen, da sie auf die menschliche Autorität gegründet sind. Auf diese Weise können sie wohl vernünftiger, nicht heiliger werden. — Was wären die Jesuiten ohne Probabilität und die Probabilität ohne Jesuiten? Nehmt die Probabilität weg, so kann man der Welt nicht mehr gefallen; nehmt die Probabilität an, so kann man ihr nicht mehr mißfallen. Früher war es schwer, die Sünden zu meiden, schwer, sie zu sühnen; jetzt aber ist es leicht, sie durch tausend Wendungen zu vermeiden, und leicht, sie zu sühnen. — Sie haben wohl einige (gute, zulässige) Prinzipien, aber sie machen Mißbrauch davon; der Mißbrauch mit der Wahrheit ist aber eben so strafbar, als die Einführung der Lüge. — Die Kasuisten unterwerfen die Unterscheidung der verdorbenen Vernunft und die Wahl der Entscheidungen dem verdorbenen Willen.

Nach dem Jesuiten Pirot, dem gleichzeitigen Apologeten der Kasuistik gegen die Provinzialbriefe, ist der Angriff dieser auf die Probabilität geradezu für den Staat und die bürgerliche Gesellschaft gefährlich. Der Papst selbst handelt ja in vielen Fällen, namentlich bei Dispensen von Gesetzen, welche offenbar dem natürlichen Gesetze angehören oder indem er die Annaten nimmt, weislich nach der bloßen probabeln Meinung. So auch die Könige, indem sie z. B. außerordentliche Steuern ausschreiben. Was würde aber bei dem unendlichen Widerspruche der Gesetze aus der

ganzen Rechtspflege werden ohne die Probabilität? was würde ohne sie aus den Parlamenten und den anderen Gerichtshöfen? Diese sind durch diese Verdammung der Probabilität von den Jansenisten übler behandelt, als die Kasuisten. Denn von was erhalten sie sich, als von den Probabilitäten? Die Probabilität der Meinungen entschuldigt nicht bloß die Richter (selbst wenn sie ein falsches Urtheil gesprochen), sondern macht auch das Gewissen der Advokaten und Prokuratoren sicher, während sie sich mit der Moral der Jansenisten in die Verdammniß stürzen und ihnen nach dieser die Beichtväter keine Absolution geben können, wenn sie nicht auf ihren Beruf verzichten, weil die Advokaten gewöhnlich die Prozesse auf probable Gründe und oft auf ein zweifelhaftes Recht (Gesetz) hin übernehmen. *

Um die Advokaten noch mehr zu überzeugen, daß ihre Sache und die der Kasuisten ganz dieselbe sey, beruft sich Pirot auf die großen Verdienste der Kasuisten um die Rechtsgelehrsamkeit (matières du bureau de la justice): Ihr habt Suarez gelesen über alle mögliche Arten von Gesetzen. Ich habe einige der gelehrtesten Advokaten des Königreichs gekannt, welche selbst in bürgerlichen Rechtssachen, bei feierlichen Gelegenheiten nie plaidirten, ohne die Theologen gelesen zu haben, welche über diese Fragen geschrieben hatten. Nun folgt aber sogleich die Nutzanwendung: So hoffe ich denn, daß der Eifer der Herren von der Justiz für Aufrechthaltung der Beichte und des Interesses aller Gerichtshöfe des Königreichs sie vermögen wird, die Freiheit derer zu bändigen, welche die Maxime der probabeln Meinungen für ein enormes Verbrechen ausgeben, da sich doch ihrer gleichermaßen die Richter bedienen, um den Parteien Recht zu verschaffen, und die Kasuisten, um den Beichtenden auf dem Richterstuhl des Gewissens Absolution zu geben. — So meint denn Pirot, es sey für ihn ein ehrenvoller Beruf, die Probabilität als eines der universellsten und solidesten Principien gegen die stolzen Menschen aufrecht zu erhalten, welche Alles gewiß zu wissen und für Alles

* Daß etwas Wahres an dem Vorwurfe Pirots gegen die Jaseniſten liegt, wird durch die Erfahrung bestätigt, daß streng jansenistische Advokaten ihre Stellen niederlegen zu müssen glaubten. Vergleiche damit was Montaigne über die Ungewißheit der Gesetze sagt.

Offenbarungen zu haben glauben; es genügt also, eine probable Meinung um klüglich und ohne Sünde zu handeln. *

Durch dieses Alles wird aber nur unsere Ansicht befestigt, daß den Jesuiten die ganze Kirche zu einem Kirchenstaate geworden war, daß ihnen die schlichte, ewige, dem Menschen inwohnende Autorität des lebendigen Sittengesetzes unter der Last widersprechender menschlicher Satzungen und äußerer Autoritäten verschüttet lag. Da so das Gebot Gottes und das der Kirche die Norm der Sittlichkeit und des Evangeliums, und z. B. die Fastengebote durchaus mit derselben Strenge und Autorität verbanden, konnte von diesem, dem menschlichen Gebote, nichts nachgelassen werden, ohne daß das unmittelbar damit verwachsene göttliche erschlaffte. Ja die Strenge in Beziehung auf das bloß kirchliche Gebot wurde selbst ganz einseitig festgehalten, und ging nicht selten Hand in Hand mit einer großen Nachlässigkeit in Rücksicht auf das die innere Reinigkeit und Heiligkeit betreffende Gebot. Nachdem Escobar die innern Erfordernisse der Herzens-Verfassung, um gehörig vorbereitet das Abendmahl zu empfangen, auf das möglichst Geringste reducirt, erörtert er weitläuftig, ob man sich dem Sakramente auch ohne Sünde nahen dürfe, wenn man an demselben Tage aus Zufall eine Mücke verschluckt, ob nämlich dadurch das gesetzliche Fasten nicht gebrochen worden! — Heißt das nicht Mücken säugen und Kamele verschlucken? So ist man auch nur in Beziehung auf die Materie der Sakramente verpflichtet, der sicherern Ansicht zu folgen, daß man z. B. nicht mit Eis taufe; indem zwar die Ansicht, eine solche Taufe mit Eis sey gültig, probabler seyn kann, aber wenn diese Taufe nicht gültig wäre, würde ja der nur vermeintlich Getaufte keiner Gnade der Kirche theilhaftig werden können, er müßte verdammt werden. In Fällen aber, welche bloß die Sittlichkeit angehen, darf man auch der minder sicheren Ansicht folgen. (Denn wenn man nur innerhalb der Kirche ist, so ist kraft der Beichte, der

* Derselbe Pirot macht Arnauld und den Jansenisten wiederholt einen Anklagepunkt daraus, daß sie, wenn sie von der Moral-Theologie sprechen, immer bei der heiligen Schrift stehen bleiben, bei den Concilien und den Vätern, ohne der Gesetze und Gewohnheiten der Königreiche zu erwähnen, ohne ihre Kenntniß von den Beichtvätern zu verlangen.

Sakramente, im Nothfall durch Messen für die Todten, für Alles Rath. Pirot pag. 82 und 83: Mais quand il n'est question que de l'action Morale — non pas de certaines matières pour conferer les sacremens — toute opinion probable est aussi seure que les autres, qui ont plus de probabilité.)

So schien dieser schrankenlosen, die Sünden abwaschenden, die heiligsten Autoritäten und Wahrheiten untergrabenden und umstürzenden Fluth des Probabilismus keine Schranke mehr entgegenzustehen, als etwa besondere Censuren der Kirche, welche aber gar lange ausblieben, so daß ihr Schweigen selbst als eine bedeutende Autorität für die Früchte der Probabilitäts-Theorie angesehen werden durfte. Nur *ein* Grundsatz blieb stets dagegen aufrecht erhalten, der des *gemeinen Nutzens* oder vielmehr des Schadens, wie wir dieß schon bei Gelegenheit der theoretischen und praktischen Wahrheit gesehen. Der letzte Zweck der Kompanie war die Erhaltung der Kirche, was dieser, oder der damit durchaus verwachsenen bürgerlichen Gesellschaft schadete, konnte nicht erlaubt seyn. Allein das Nützlichkeits-Princip ist kein unbedingt und an sich selbst wahres, es hat seine Wahrheit erst in dem Höchsten, und das ist nicht die Kirche, sondern nur in der immanenten Heiligkeit Gottes selbst zu finden. Statt dessen wucherte es gleichsam aus der relativen Höhe der Gemein-Nützlichkeit unterwärts, der persönliche, zeitliche Nutzen gewann selbst in Kollisionsfällen mit der Sittlichkeit ein sehr starkes Gewicht — was freilich sehr praktisch war.

Der Zusammenhang des Probabilismus mit den im vierten Briefe besprochenen Grundsätzen erhellt aus dem Satze Pirots, *daß Gott eine Handlung nicht als Sünde anrechne, welche auf eine, wenn gleich falsche, probable Meinung hin gethan worden*, während Nicole in seinen Noten zu den Provinzial-Briefen den Grundsatz streng festhält, daß eine probable Meinung nicht sicher ist, es sey denn, daß sie wahr sey.

Wie vertheidigt sich aber die Kompanie gegen die lauten Anklagen, welche gegen das Probabilitäts-Wesen, und darum auch gegen sie selbst erhoben werden? — Daniel verfährt hier nach dem Princip, daß eine Lehre, welche von so vielen Leuten, von Männern aus so vielen Korporationen, selbst von Männen in den höchsten kirchlichen Würden angenommen worden, nicht so schlimm

seyn könne; zweitens kann sie eben deßhalb nicht den Jesuiten allein oder vorherrschend zugeschrieben werden, zumal bewiesen werden kann, daß die Probabilitäts-Theorie schon vor dem Aufkommen der Kompanie in ihren am meisten angefochtenen Sätzen vorgetragen und vielseitig anerkannt wurde, wie denn ein Jesuite nachweist, daß 1560 der Probabilismus die allgemeine Lehre aller Korporationen gewesen. Eine andere Apologie (Apologie pour la doctrine des Jesuites, envoyée à Msgr. d'Arras à l'occasion de la censure qu'il a faite du livre d'un casuiste Allemand. Liège 1703) weist nach, daß der Probabilismus das von den meisten katholischen Lehrern angenommene Princip war, als die Jesuiten anfingen, über Theologie (Kasuistik) zu schreiben; daher auch sie sich vielmehr auf diese Seite neigten, als auf die entgegengesetzte. (Peter Navare nennt den Probabilismus 1597 mit gutem Recht communiorem theologorum sententiam.) Daher hat die Kompanie diese Lehre auch nie ausdrücklich verboten, wie die Dominikaner gethan, welche am meisten zu ihrer Verbreitung beigetragen. Sie verfährt dabei nach dem Beispiele des Papstes mit vieler Umsicht, und nimmt es sich nicht heraus, über Grundsätze und darauf beruhende, allgemein herrschende Gebräuche zu entscheiden, worüber sie keine Kompetenz hat.

Wir wagen nicht, und es liegt zunächst nicht in unserer Aufgabe, darüber zu entscheiden, *ob der Probabilismus* und seine gefährlichen Konsequenzen schon mehr oder minder *im Charakter des Katholizismus liegen, namentlich des Katholizismus, wie er sich der Reformation, der evangelischen Kirche gegenüber gestaltet.* Wir möchten es gerne verneinen; allein wir sind nicht im Stande, die Beweise Daniels zu widerlegen, und müssen Jeden, der es unternehmen wollte, an die Jesuiten und deren Apologeten verweisen, welche sich befleißen darzuthun, daß was man als jesuitische Moral verschreie, daß ihre Basis, der Probabilismus, lange Zeit bei der starken Majorität der bedeutendsten katholischen Theologen die herrschende Lehre gewesen; die Kasuistik sey für die Beicht-Disciplin, wie sie seit Jahrhunderten allenthalben in der Kirche gehandhabt werde, durchaus nothwendig, Eins mit dem Anderen gegeben.

Das *Koncil von Trient*, sagt Daniel, erklärt die Beichtenden für verpflichtet, die *Zahl* ihrer Sünden zu nennen und

ihre verschiedenen Gattungen bestimmt anzugeben. Wie können diese aber genau angegeben werden ohne Kenntniß in der scholastischen Theologie, in der (kasuistischen) Moral? finden sich die Mittel dazu in der Schrift oder in den Koncilien, oder in den Vätern? In wie viele Skrupel und Verlegenheiten würde die Beobachtung dieses Koncilien-Dekrets die Beichtenden und die Beichtväter versetzen, ohne die Eintheilung (Reduktion) der Sünden, welche diese Theologen gemacht. Und nun kommt auch er auf die Aehnlichkeit des Beichtstuhls mit der weltlichen Rechtspflege: Ein Beichtiger wäre mit aller Kenntniß der Schrift, der Koncilien und Väter (ohne die Kasuisten) in großer Verlegenheit, er wäre mit gewissen Professoren des Rechts zu vergleichen, welche die Institutionen, den Kodex und die Digesten beinahe auswendig wissen und doch nicht im Stande sind, ihren Pächtern einen guten Rath zu geben, wenn diese mit einem Nachbar einen Prozeß über die Gränzen ihres Ackers anfangen wollen. So kenne ich mehr als Einen Pfarrer und Doktor, welche laut gegen die Moral der Jesuiten schmähen, aber in ihrem Kabinet Lugo, Lessius, Sanchez, Laymann, Azor haben, um sich ihrer als konsultirender Advokaten zu bedienen, deren Entscheidungen ihnen oft zu großer Ehre gereichen.

Das Klassificiren der Sünden im Beichtstuhl und die Angabe der Zahlen, wie oft man etwas gethan, gehört gar nicht zu der eigentlichen Seelsorge, setzt eine äußerliche Auffassung der bloßen Thatsache voraus, welcher in Beziehung auf die Gnadenmittel ein todtes opus operatum zu entsprechen droht. Ja das Abzählen der Sünden nach gewissen Klassen erinnert uns zu leicht an den ihm entsprechenden Tarif und die Klassen, nach welchen das Indulgenz- und Ablaß-Wesen die Sünden besteuerte. Indem sich das Koncil nicht bestimmt gegen diese Mißbräuche erklärte, welche einen so großen Riß in der Kirche bewirkt hatten, indem es Lehren ausdrücklich feststellte, auf welche man jene basirte, um sich ja nicht den Anschein zu geben, als vergäbe es sich den Reformirten gegenüber etwas, veranlaßte es damit nicht den unentgeldlichen Ablaß, den die jesuitische Kasuistik den Völkern anbot? Die Jansenisten behaupteten von Anfang an, die jesuitische Moral, ihre bloße Werkgerechtigkeit, ihr opus operatum, beruhe namentlich auf dem Princip, daß die bloße Furcht vor den Höllenstrafen (attritio) mit dem Sakrament eben so gut zur Rechtfertigung genüge, als

der Schmerz über die Sünde selbst (contritio) ohne Sakrament.

Es ist aber weder Jansen gelungen, die Behauptung der Jesuiten zu widerlegen, daß sie darin das Trienter Koncil für sich haben, noch ist es Pirot zu sehr zu verargen, wenn er obigen Satz dahin ausdehnt, auch die Furcht vor zeitlichen Strafen und Gerichten genüge mit dem Sakramente zur Rechtfertigung.

Diese uns erst von den Jesuiten aufgedrungenen Bedenken haben aber hier insofern ihre Stelle und ihr Recht, als sie vielleicht einen Beitrag zu der Erklärung der Art und Weise geben, wie Pascals Ueberzeugung sich in Betreff der Religion und seiner Kirche entwickelte. Fand er später, daß der Papst nicht sowohl bloß in der Bestimmung der Thatsache (Jansen betreffend) sich geirrt, so mochte er sich auch mehr und mehr überzeugt haben, die jesuitische Moral sey nicht sowohl die der Jesuiten, sondern die des Papstthums, desselben, welches das überfließende Verdienst der Heiligen, wie Christi, um Geld verkauft hatte, bis seine auf den Himmel ausgestellten Anweisungen refüsirt worden, außer Kurs gekommen und sofort durch die Hand der jesuitischen Kasuistik versenkt wurden.

Die Kirchenväter geben jedem Menschen einen weißen und einen schwarzen Engel, welche um seine Seele kämpfen; so hat auch die katholische Kirche ihren göttlichen Engel, reich an Schätzen des Himmels, aber mit ihm ringt ihr schwarzer Engel, welchen nach weltlicher Herrschaft und nach zeitlichem Gut und Prunk gelüstet und der sich selbst der sündigen Neigungen der Menschen zu bedienen weiß, sie in sein Joch zu beugen oder Geld und Gut zu erwerben.

Wenn der Protestant betrauert, daß ihm durch die Kirchentrennung sein Antheil an der Erbschaft der Väter in manchen Stücken verkümmert worden, so weiß er doch, daß ihm der allein unschätzbare Edelstein des göttlichen Worts geblieben und er kann und darf nie aufhören laut zu zeugen wider jene Gräuel an heiliger Stätte.

Die Unterscheidung, welche die Jansenisten zwischen fait und droit, dem historischen Faktum und der Glaubensnorm machten, war so in die Sprach- und Denkweise der Zeit übergegangen, daß auch Daniel seine Abhandlung über den Probabilismus unter

dieſen zwei Geſichtspunkten durchführt. Im Ganzen aber fallen beide zuſammen, indem unter jenem nur bewieſen wird, daß der Probabilismus eine Maſſe von Theologen aller Schulen der katholiſchen Kirche für ſich habe, während unter dem zweiten dargethan wird, daß die Menſchen in allen möglichen Verhältniſſen nach dieſem Princip handeln und der Gebrauch, das Herkommen alſo dafür ſey, welchem man bei dem ſo häufigen Differiren des natürlichen und des poſitiven Geſetzes, der Bibel, des Papſt's, der Geſetze zu folgen habe. Damit ſtimmt denn freilich ſein überall durchlaufendes Princip überein, „daß in Sachen der Moral die Evidenz ſelten ſey und daß ſie nicht leicht zu der einer geometriſchen Demonſtration gebracht werden könne." — In dieſen beiden ſich deckenden und tragenden Grundſätzen liegt aber auch der Grundcharakter der älteren franzöſiſchen Skepſis, beſonders wie ſie ſich in Montaigne perſonificirt hat.

Ein Gleichniß aber, welches Daniel als Beweis für die Probabilität mit einer gewiſſen Selbſtgefälligkeit ausmalt, erinnert nicht minder ſtark an die Scherze Voltaires über die heilige Schrift, wie denn überhaupt dieſer Streit über die laxe Moral nicht bloß zur Untergrabung des Anſehens der Kirche, ſondern auch der Religion bei der ohnedieß vorhandenen Prädispoſition gewiß nicht wenig beigetragen hat, wie auch dazu, daß die Freigeiſterei weſentlich auch die Grundlage der Sittlichkeit mit antaſtete. Aber an wem lag die Schuld. Beide Theile machen ſich Vorwürfe, daß der Andere den Freigeiſtern willkommene Waffen an die Hand gebe. Stehen ſich die Provinzial-Briefe und der Tartüffe ſo ferne? Und iſt dieſer eine bittere, aber gerechte Geißel des Pfaffenregiments und der Gleißnerei, ſo hat er gewiß das Seinige dazu beigetragen, frommen, wenn auch blinden Eifer bei Tauſenden als Gleißnerei erſcheinen zu laſſen. Hat aber ſelbſt Pascal das Seinige dazu mitgewirkt, wie viel kommt erſt auf das Theil eines Escobar, eines Pirot und ſo vieler Anderen?

Daniel alſo läßt Kleander erzählen: Ich war dieſer Tage in Geſellſchaft bei dem Biſchof von N. Ein janſeniſtiſcher Abbe leitete das Geſpräch auf die Moral der guten Väter (Jeſuiten), namentlich auf den Probabilismus; er wußte Wunderdinge davon zu erzählen. Den Biſchof langweilte dieſes Gerede, das gar kein Ende nehmen wollte und erzählte eine Geſchichte unter der

Bedingung, daß der Abbe sich anheischig mache, sie in den nächsten, achten Band, der Morale pratique (der Jesuiten) von Arnauld zu setzen.

Ein französischer Kaufmann litt in Indien Schiffbruch und rettete sich mit seiner sehr schönen Frau in eine Spanien gehörige Stadt. Man führt beide zum Gouverneur, einem sehr leidenschaftlichen, brutalen Manne, welcher sich auf den ersten Anblick in die Frau sterblich verliebt. Man benachrichtigt den Kaufmann davon; er geht in großer Unruhe und Verlegenheit ins Kollegium der Stadt und verlangt den Kasuisten und den Theologen zu sprechen. Er erklärt ihnen seine Verlegenheit: ich weiß aus guter Quelle, daß der Statthalter eine Leidenschaft für meine Frau gefaßt hat, so daß er entschlossen ist, sie zu heirathen. Wohlunterrichtete haben mich versichert, daß sein Entschluß fest steht, mich ermorden zu lassen, wenn ich etwa ihr Mann wäre oder mich seiner Heirath widersetzen würde. Wenn ich sie aber ihn heirathen lasse, so will er mir ein Etablissement gründen, welches mich für meine großen Verluste entschädigen würde. Ich kann es geheim halten, daß ich ihr Mann bin, da es Niemand weiß, und sie für meine Verwandte ausgeben, denn sie ist es wirklich; ich hatte eine Dispens nöthig, um sie zu heirathen. Ich bin gewiß, daß sie thun wird, was ich ihr sage. Aber ich will Gott nicht beleidigen, denn ich habe bei tausend Gelegenheiten seinen göttlichen Schutz erfahren, und es ist mir, als flößte er mir ein gewisses Vertrauen ein, daß er die Ausführung der übeln Absichten des Statthalters auf meine Frau verhindern werde.

Der Theologe erklärt ihm darauf, obige Auskunft wäre eine Zweideutigkeit und Lüge, er würde dadurch seine Frau zum Ehebruch verleiten: Ich beklage Sie, aber es gibt keinen Ausweg, als Gott durch Aufopferung Ihres Lebens einen heroischen Beweis Ihrer Treue zu geben. — Wenn der Kaufmann wirklich ein so starkes Vertrauen auf die Hülfe des Himmels habe, so solle er hoffen, Gottes Güte werde ihn durch irgend ein unvorhersehbares Wunder aus der Gefahr ziehen; aber glauben, Gott werde das Herz des Statthalters ändern, wäre strafbarer Hochmuth.

Das ist nicht die Entscheidung eines Jesuiten, fiel unser jansenistischer Abbe ein. Nur Geduld, fuhr der Prälat fort; der Kasuist dagegen erklärte dem Kaufmann, er sey durchaus nicht

derſelben Anſicht, denn dieſer lüge fürerſt nicht, wenn er ſage, die Frau ſey ſeine Verwandte, ſondern verberge nur die Wahrheit. Daran ſey aber nichts Arges. Was nun aber das betreffe, daß er ſie dem Ehebruch ausſetze, ſo ſey das nicht ſein Fehler. Er erfülle ſeine Pflicht, indem er zu Gott bete und ſein Vertrauen in ſeine Güte ſetze. Und wenn das Gott verſuchen heiße, ſo ſey dies noch viel mehr der Fall, wenn er ſich einbilden wollte, Gott werde ihm in einer Konjunktur das Leben retten, in welcher der Tod moraliſch unvermeidlich ſey. Nur dürfe er bei dieſem Verhalten nicht beſtimmt die Abſicht haben den Tod zu vermeiden; ſondern müſſe dabei bereit ſeyn, wie er es ja nach ſeiner eigenen Erklärung ſey, ſich eher über jede Rückſicht wegzuſetzen, als daß er Gott beleidige. (Lenkung der Intention auf etwas Gutes.)

O! der iſt ein Jeſuite! rief der Janſeniſte aus. — Sonder Zweifel, fuhr der Prälat fort, iſt die Anſicht des Theologen die ſicherere und probablere, die des Kaſuiſten die weniger ſichere und die weniger probable. Sobald aber der Biſchof ſich überzeugt, daß der Janſeniſt in die Falle gegangen, ſagte er lachend: Herr Abbe, was ich da erzählt, iſt nur eine Parabel, deren Sinn ich Ihnen auslegen muß. Der Fall des Kaufmanns iſt in Wahrheit der von Abraham, welcher, wie Sie wiſſen, Sarah rieth, den Leuten Pharaos und Abimelechs bloß zu ſagen, ſie ſey ſeine Schweſter. Der Theologe iſt St. Chryſoſtomus, welcher Abraham geradezu verdammt, als einen Mann, welcher zum Ehebruch ſeiner Frau ſeine Zuſtimmung gegeben, der das Lamm den Schafen ausliefert, welcher täuſcht und den Heiligſten ein Exempel iſt, weſſen ſie bei all ihrer Heiligkeit fähig ſind. Der Kaſuiſt aber iſt St. Auguſtin, welcher ausdrücklich ſagt, daß Abraham nichts Arges ſagte, indem er bloß die Wahrheit verſchwieg. Er ſuchte nur ſein Leben zu retten. Kurz Auguſtin führt ganz die Gründe aus, deren ſich oben der Kaſuiſt in ſeiner Entwicklung des Gewiſſensfalls (cas de conscience) bedient. Daraus ſehen Sie, daß Auguſtin ſich die Lenkung der Abſicht (direction d'intention) zu Nutz macht und daß er den Gewiſſensfall entſchieden wie ein Doktor, welcher glaubt, man könne wie Abraham, der minder ſicheren Meinung folgen, auch wenn ſie zugleich die minder probable iſt.

Der große Apologet der jeſuitiſchen Moral kommt bei Gelegenheit der Zweideutigkeiten im Sprechen und der

reservatio mentalis auf dasselbe zurück: Nicht bloß ist man in gewissen Konjunkturen verpflichtet auf eine gewisse Weise zu reden, welche sich schwer mit der Offenherzigkeit zu vertragen scheint, sondern es kommt bei dieser Frage auch die Heilige Schrift in Betracht. Denn wenn darin Gott oder die Heiligen des Paradieses reden, so ist es nicht erlaubt eine Lüge in ihren Worten zu finden; auch wenn die Schrift nur Worte einiger Personen anführt, welche sie uns als große Diener Gottes darstellt, so ist es doch hart, in dem, was sie sagen, etwas Wahrheitswidriges zu finden. Und doch gibt es Stellen beider Art, welche die Interpreten sehr in Verlegenheit bringen und deren Erklärung den heiligen Vätern zu allen Zeiten Mühe gemacht hat. Diese beiden Arten von Schwierigkeiten, ohne welche man offenbar nie daran gedacht hätte zu fragen, ob der Gebrauch der Zweideutigkeiten und Mental-Restriktionen erlaubt sey, sind die Ursache gewesen, daß mehrere Theologen, Ausleger der Heiligen Schrift, Kanonisten von allen möglichen Schulen und Ländern sie in verschiedenen Fällen als nothwendig betrachtet haben.

Zuerst wird nun die eben erwähnte Geschichte als Beispiel dafür angeführt, daß die Zweideutigkeit erlaubt sey, weil das Wort „Schwester" in jener Sprache zweideutig gewesen. Dasselbe that Isaak; und Beide thaten es zu einer Zeit, da Gott ihnen eine zahlreiche Nachkommenschaft verspricht, und dieser beschirmt sie noch auf eine wunderbare Weise bei eben diesen Gelegenheiten, während sie sich zur Vermeidung des Todes eines Mittels bedienen, von dem man behauptet es sey so ungerecht, dessen Rechtmäßigkeit aber Augustin wiederholt in Schutz nimmt. (Man muß Daniel zugestehen, daß Pater Alexander mit seiner halbmystischen Auslegung dieser Stellen, wie der Lügen Jacobs wegen des Segens und der zweideutigen Rede des Engels bei Tobias, indem er beweisen will, daß in allen diesen Fällen die vermeintlich unwahren Reden die lautere Wahrheit enthalten, — nicht minder gefährliche Grundsätze aufstellte.)

Es ließe sich dieses durch die Beispiele mehrerer Heiligen bestärken, um nichts von St. Franz zu sagen, welcher auf die Frage, ob er nicht einen Menschen gesehen, welchen man als Mörder verfolgte, antwortete, indem er die Hand in seinen Aermel steckte: er ist hier nicht durchgekommen. (Es ließe sich hier auch

die Geſchichte von Menno anführen. Auch die Quäker werden in England durch viele ähnliche Anekdoten voll ſchlauer Einfalt charakteriſirt.)

Ja Chriſtus ſelbſt bedient ſich der Zweideutigkeit, indem er wiederholt ſo ſpricht, daß er anders verſtanden werden mußte, als er ſelbſt dachte. So, indem er zu den Jüngern ſagt, Lazarus ſchlafe, zu ſeinen Brüdern, er gehe nicht nach Jeruſalem hinauf. Der Heiland ſagt, Marc. 13, er wiſſe den Tag des Gerichts nicht; und doch iſt es ein Glaubensartikel, daß er als Sohn Gottes ihn wußte, indem man von den erſten Jahrhunderten an die Agnoeten, welche dieß läugneten, als Ketzer anſah, ihnen abſichtlich dieſen Namen gab und ähnliche Behauptungen ſpäter als Neſtorianismus verworfen wurden. Die Wahrheit der Worte Chriſti muß alſo von einem Sinne abhängen, den der Herr ſeinen Worten gab, den er nur in ſeinem Sinne hatte, ohne ihn auszudrücken. Und ſo ſchließt man auf eine Mental-Reſtriktion, wie denn Auguſtin ihre Formel gibt durch ein (zu dem: „ich weiß es nicht") hinzuzudenkendes: non ad cognoscendum, sed ad proponendum. *

Dieſe Erklärungen müſſen uns von Seiten der Jeſuiten um ſo mehr befremden, als ſie ſonſt doch die Nothwendigkeit der Kaſuiſtik dadurch beweiſen, daß „man ja in der Heiligen Schrift Beiſpiele finde, welche man nicht nachahmen dürfe, indem Gott in gewiſſen Fällen von ſeinem Rechte Gebrauch gemacht hat, vom natürlichen Sittengeſetz zu dispenſiren," ein Recht und Beiſpiel, wovon die Jeſuiten offenbar doch manchmal ſelbſt Gebrauch gemacht haben. (Siehe Escobar.) ** Was bewahrte aber die proteſtantiſchen

---

* Als Beitrag zur Schilderung der Wahrhaftigkeit, wie ſie ein Theil der Kaſuiſtik verſtand, mag auch das Wort Pirots dienen: Die Kaſuiſten ſagen gewöhnlich, daß Diejenigen, ſo einem Anderen etwas verſprechen, in der Regel nicht die Abſicht haben, ſich bei der Strafe der Verſündigung dazu zu verpflichten, ſondern ſie haben nur den Willen es zu thun, vorausgeſetzt, daß es mit Bequemlichkeit geſchehen könne, oder daß nicht ein Grund dazwiſchen käme, welcher ſie veranlaſſen würde, einen anderen Entſchluß zu faſſen. — Da hätte man es doch den Janſeniſten nicht ſo ſehr verargen ſollen, wenn ſie wirklich lieber überhaupt gegen das Ablegen von Gelübden waren, welche Escobar freilich für verbindender erklärt, als den Eid.

** Wir ergreifen mit Freuden die uns gebotene Gelegenheit, die, Seite 38 im erſten Bande der Geſchichte von Port-Royal aufgenommene,

Theologen davor, bei ungleich größerer Bibelfestigkeit und Halten auf ihren Buchstaben, aus diesen Geschichten des Alten Bundes ähnliche Folgerungen zu ziehen? was Anderes, als das Festhalten an der Rechtfertigung durch den Glauben, wie St. Paulus diese Lehre gerade an diesen Erzvätern erweist. Die Jansenisten mußten sich dafür mit Chrysostomus auf die Wahrheit des zweiten der von der Sorbonne verdammten Sätze Arnauld's berufen.

St. Beuve, indem er den Geist der drei Jahrhunderte seit der Reformation vergleicht, sagt, der Zweifel, die Freigeisterei, welche in Frankreich im sechszehnten sich so stark entwickelt, verschwindet im siebenzehnten wie ein Strom unter einem Berge, um mit dem achtzehnten unerwartet mit seiner vollen Kraft hervorzutreten. Es ahnt uns, in welchem sicheren Bette er indeß unversehrt fortgelaufen — in dem der kirchlichen Kasuistik, im Schooße der Kompanie Jesu! — Pascal leitet den Abschnitt von den Zweideutigkeiten mit den Worten ein: Ich will Ihnen nun davon reden, wie wir es erleichtert haben in dem Verkehr und in den Intriguen der Welt, die Sünden zu vermeiden. Dabei ist es aber besonders schwer die Lügen zu vermeiden, besonders — wenn man die Anderen eine Lüge glauben machen wollte.

Nachdem wir nun die Basis der Probabilität für die ganze Moral und ihre einzelnen Fälle gelegt, wird uns das Weitere leicht begreiflich. — Pascal sagt in seinem sechsten Briefe: So kann also ein Kasuist nach seinem Gutdünken neue Moralgesetze machen und nach seiner Phantasie von Allem dispensiren, was das sittliche Benehmen betrifft. Das Gesetz Gottes machte nach St. Paulus Sünder, dieses Jesuiten-Gesetz macht beinahe nur Unschuldige. Karamouel, indem er seine theologia fundamentalis Diana dedicirt, rühmt von diesem, daß er mehrere Meinungen probabel gemacht, die es zuvor nicht waren, so daß man jetzt nicht mehr sündigt, wenn man sie nur weiß, während man zuvor sündigte oder auch jetzt noch sündigt, wenn man Diana's Autorität dafür nicht kennt. Nur Ein Bedenken erhebt sich dagegen; denn man ist zwar, indem man den probablen Meinungen folgt, Gott

Behauptung zurück zu nehmen, der General habe zum allgemeinen Besten einen Jesuiten zu einer Todsünde verpflichten können. Nur die Exegese eines namhaften Historikers hatte uns vermögen können, der Stelle diesen falschen Sinn zu geben.

und den Beichtvätern gegenüber in Sicherheit, aber nicht vor den Richtern, so daß man, indem man diesen Probabilitäten folgt, leicht der Peitsche oder dem Galgen ausgesetzt ist; man kann in der Theorie unschuldig seyn, in der Praxis aber ausgepeitscht oder gehenkt werden.

Pascal läßt den Jesuiten sagen: Man sieht wohl an unsern geregelten Sitten, daß, wenn wir einige Schlaffheit an den Anderen dulden, dieß nicht sowohl absichtlich, als aus Herablassung geschieht; wir sind dazu gezwungen. Die Menschen sind heut zu Tage so verdorben, daß, weil wir sie nicht zu uns heraufziehen können, wir uns nothwendig zu ihnen herabgeben müssen; sonst würden sie uns verlassen. Um sie zurückzuhalten, haben unsere Kasuisten die Laster, wozu man in allen möglichen Lagen versucht ist, ins Auge gefaßt, um so gut es sich ohne Verletzung der Wahrheit thun läßt, so sanfte Maximen aufzustellen, daß man von gar spröder Komposition seyn müßte, wenn man nicht damit zufrieden wäre. Denn die Hauptabsicht, welche unsere Gesellschaft zum Besten der Religion (vielmehr der Kirche) gefaßt, ist Niemanden zurückzustoßen, um die Welt nicht in Verzweiflung zu bringen.

Eben mit dieser Herablassung hängt es zusammen, daß die Moral für jeden einzelnen Stand von den Jesuiten gar speziell durchgearbeitet wurde. Sie haben ja eine besondere, scherzt Pascal, für den Klerus, für den Adel und für den dritten Stand; jeden entschuldigen sie, besonders wegen der Sünden, wozu er am meisten Versuchung hat, die Diener wegen kleiner Diebstähle, die Kaufleute wegen Betrugs und Wuchers, die Geistlichen in Betreff der Simonie"; — aber am skandalösesten ist wirklich die kriechende Nachsicht gegen den Adel. — Diese gehört ganz wesentlich zur Charakteristik der Kasuisten. — Ist die Macht des Adels in den meisten, wesentlich protestantischen Ländern gebrochen oder doch untergraben, so war die Aristokratie durch viele Interessen an die Kirche gebunden. Die Kirchenwürden mit Cölibat, die Klöster, die Stifter für die nachgeborenen Kinder, gaben dem Adel die Möglichkeit, das Familiengut als Majorat zusammenzuhalten, und so den socialen Ansprüchen die nothwendige materielle Basis zu erhalten. So war der Adel der natürliche Bundesgenosse der Kirche gegen die selbstprüfende Gleichheit in den wesentlichsten Dingen verkündende Reformation.

Auf der anderen Seite gewöhnte der Adel mit seinen Vorrechten und Anmaßungen die Masse daran wesentlich höhere Stufen in der Gesellschaft anzuerkennen; dies kam hinwiederum den Ansprüchen der Hierarchie zu gute. Wie der Klerus durch die Tradition der Weihen bestand, so ruhte der Adel auf den traditionellen Begriffen der Ehre. Diese erkennt die Kasuistik mit allen ihren Folgerungen an, mit dem Duell und Todschlag; „um seine Ehre wieder zu erlangen, darf ein Adeliger Denjenigen verfolgen, der ihm eine Ohrfeige, oder einen Schlag gegeben und ihn tödten." Die Kasuisten leisten Unglaubliches in der Erklärung, oder vielmehr in der Aufhebung des fünften Gebots (siehe Escobar).

Die Ehre, heißt es, ist für den Adeligen, was für die Frau die Keuschheit; darf diese den Angreifer darauf tödten, so muß es auch dem edlen Manne erlaubt seyn, ein Gleiches für seine Ehre zu thun. Auch Kriegsleuten ist Aehnliches erlaubt, da Adel und Kriegerstand damals wesentlich in einander fließende Begriffe waren. Des Bürgerlichen Ehre aber ist nicht gefährdet, wenn er Prügel bekommt, es ist ihm also auch nicht erlaubt, sie auf gleiche Weise wieder zu erlangen."

Nur wenn Geld oder Geldwerth ihm gestohlen wird, darf auch er tödten. Pascal fragt, ob die Summe genau bestimmt sey, welche für diese Erlaubniß nöthig ist. Der Jesuite antwortet: War es so leicht nach Ihrer Ansicht, das Leben eines Menschen und eines Christen mit Geld zu vergleichen? Bei dieser Gelegenheit jetzt, will ich Ihnen die Nothwendigkeit unserer Kasuisten fühlbar machen. Sucht mir in allen alten Vätern, für wie viel Geld es erlaubt ist, einen Menschen zu tödten. Was werden sie euch sagen: Non occides! Du sollst nicht tödten. Erst unser großer, unvergleichlicher Molina, die Ehre unserer Gesellschaft, hat es in seiner unnachahmlichen Klugheit auf sechs bis sieben Dukaten geschätzt, auch wenn der Dieb damit davonläuft, darf man ihn tödten; nach Escobar kann man einen Menschen gewöhnlich um eines Thalers willen tödten. —

Die Kasuistik ist vielleicht folgerechter, wenn sie daraus beweist, daß man auch, um der durch irgend eine Beleidigung geraubten Ehre willen tödten dürfe, als die in der Welt herrschende Ansicht, daß der Todschlag zwar in jenem, aber nicht in diesem Falle zulässig sey? — Der Eifer gegen das Duell war gleichsam ein

Glaubensartikel von Port-Royal — namentlich d'Andilly hatte seine Ausrottung beharrlich als einen Lebenszweck verfolgt — es erwies sich darin eben sowohl die bürgerliche, als die evangelische Gesinnung dieser Männer, während ein gewisses Bewundern, Nachahmen oder Affektiren der aristokratischen Sitten die Jesuiten charakterisirt. Es ist, als sähe Pirot die Blutrache als ein natürliches Recht an, welches nur von den Staaten durch positive Gesetze aufgehoben sey, während er Pascal den Vorwurf macht, er wolle mit seinen angeblich evangelischen Grundsätzen, wie Hieronymus von Prag, die Todesstrafen abschaffen.

Wie der Adeliche jede Verletzung seiner Ehre blutig zu sühnen hat, schon weil in ihm der ganze Adel beleidigt wird, so ist es, wie schon oben gemeldet, auch dem Mönche erlaubt, die Ehre seines Ordens selbst mit Blutvergießen zu wahren; es kann diese aber namentlich durch Verleumdungen angegriffen werden.

Darüber nimmt Pascal Gelegenheit, am Schlusse des siebten Briefes der von einem jesuitischen Kasuisten aufgeworfenen Frage zu erwähnen, ob es den Jesuiten erlaubt sey, die Jansenisten zu tödten? — Nun, rief ich, das ist einmal ein überraschender, theologischer Punkt! und ich halte die Jansenisten schon für todt durch die Lehre des P. l'Amy. — Da habe ich Sie gefangen, erwiderte der Jesuite, Karamouel schließt das Gegentheil aus eben diesen Principien, da nämlich die Jansenisten unserm guten Namen nicht schaden. Seine Worte sind: Die Jansenisten nennen die Jesuiten Pelagianer; kann man sie darum tödten? — Nein; da die Jansenisten den Glanz der Kompanie eben so wenig verdunkeln, als eine Eule den der Sonne; im Gegentheil haben sie ihn erhöht, freilich gegen ihre Absicht. Occidere non possunt, quia nocere non potuerunt. — Pascal hält darum aber noch nicht große Stücke auf die Sicherheit der Jansenisten: Denn wenn es auch noch so wenig probabel wird, daß sie euch schaden, so darf man sie ohne Schwierigkeit tödten. Ja es bangt ihm, seine Briefe möchten irgend einem bizarren Kopf für die Kompanie gefährlich scheinen, und dieser möchte einen fatalen Schluß daraus ziehen.

Zur Begründung dieser Entscheidungen bedienten sich die Jesuiten eines Princips, welches nähere Betrachtung verdient, von dem Pascal sagt, er wage es beinahe mit dem der Probabilität zu vergleichen. Dieß ist die Kunst, die Absicht zu lenken,

(direkter l'intention). So blieb es nach wie vor verboten, sich an dem Feinde zu rächen, aber nichts desto weniger verzeihlich und erlaubt, ihn zu tödten, wenn man nur etwas Gutes, die Erhaltung seines eigenen Lebens, der Ehre, seiner Habe bezweckt, wenn man nur nicht das Böse beabsichtigt. Der Geistliche ist Simonist, welcher Geld als Preis für ein geistliches Amt bezahlt; denn es ist Simonie, wenn man zeitliches für geistiges Gut gibt; sucht er aber den Anderen durch Geld nur zu bewegen, daß er auf eine Pfründe, namentlich auf ihren Geldertrag, verzichte, so ist er der Simonie nicht schuldig. Das Materielle der Handlung blieb also dasselbe und auf diese Weise erlaubt, wenn man nur die Absicht auf das Erlaubte und von dem Verbotenen ab richtete. So sollte auch die Bezahlung für eine Messe nicht als deren Preis und Motiv betrachtet werden, da man sonst in Simonie verfiele, sondern als freie, dankbare Gabe. (Dies aus den Kasuisten und ihren Apologeten selbst.)

Pascal aber läßt seinen Jesuiten sagen: Durch dieses Mittel verhindern wir unzählige Simonieen. Denn wer wäre so boshaft, daß er sich weigerte, die Absicht also auf das Gute zu lenken. Niemand ist so von Gott verlassen. Ich bin auch der Ueberzeugung, unterbricht ihn Pascal, daß alle Welt hinreichende Gnaden hat einen solchen Kauf abzuschließen. — Der Jesuite: Man darf aber darum gar nicht glauben, daß wir Alles erlauben; z. B. dulden wir nicht, daß Jemand die formelle Absicht habe zu sündigen, bloß um zu sündigen; wer hartnäckig kein anderes Ziel haben will, als das Böse selbst, mit dem brechen wir; das ist diabolisch. (Die Satyre ist um so schneidender, als die Jesuiten die Möglichkeit der förmlichen Verstocktheit läugnen.) Nicht als wendeten wir die Menschen nicht von den verbotenen Dingen ab, soweit es in unserer Gewalt steht; wenn wir aber die Handlung nicht verhindern können, reinigen wir wenigstens die Absicht und verbessern das Laster wenigstens durch die Reinheit des Zwecks."

Das Princip von der Lenkung der Absicht hat mit dem Probabilismus viel Verwandtschaft. Es setzt voraus, daß an vielen durch das Gesetz verbotenen Fällen doch noch eine gute Seite sich finde; thut man es um dieser willen, so ist es eine erlaubte Handlung. Allein diese Direktion der Intention ist offenbar etwas Gemachtes, nicht der natürliche unwillkürliche Ausdruck, die unmittelbare Tendenz des Handelnden, es steht zu fürchten,

daß sie in vielen Fällen etwas Fingirtes werde. * Wahrhaft gut ist nur die völlig gute Handlung; dazu gehört aber, daß sowohl der innere Grund, das Motiv gut sey, als auch die Materie, das Aeußere der Handlung. (Pirot wirft Pascal vor, er halte sich hier auf eine plumpe Weise an die Materie der Handlung.) So wie die Güte dieser beiden sich nicht entspricht, entsteht ein moralisches Mißverhältniß, eine Unwahrheit. — Es ist dieses das Widerspiel der Legalität, welche zwar die Materie der Handlung möglichst vorwurfsfrei vollzieht, aber das Motiv nicht zu heiligen vermag. — Die evangelische Kirche bekennt zwar auch, daß den Werken, welche aus dem Glauben kommen, noch Sünde anklebe, daß sie aber dennoch Gott wohlgefällig seyn; aber welch ein Unterschied ist doch zwischen ihnen und jenen „guten" oder doch erlaubten Handlungen, welche durch die Lenkung der Intention legalisirt werden!

Uebrigens beruht für die Kirche eine Hauptquelle ihres Einkommens auf diesem Princip, wie die Apologeten der Kasuistik bemerken. Denn nur darauf hin kann eine Kirche eine Stiftung unter der Bedingung annehmen, daß jährlich oder monatlich eine Messe gelesen werde. Sonst wäre ja eine Kirche simonistisch, welche für eine bestimmte Gabe eine Todtenmesse zu halten sich verpflichtete; der Priester wäre es, welcher sich die Ertheilung eines Sakraments bezahlen ließe. So sah es auch die Kirche der ersten Jahrhunderte an, sie erklärte einen solchen Geistlichen für immer für unfähig die priesterlichen Verrichtungen zu erfüllen. — Diese Frage betrifft also nicht bloß die katholische Kirche.

Hören wir auch einmal wieder Pirot: Mehrere gelehrte Theologen sagen, man habe, um die Bosheit oder die Güte der Handlungen zu erkennen, nicht das Objekt ins Auge zu fassen, auf welches sie zu zielen scheinen; sondern man habe auf das Motiv zu sehen, welches dem Willen Neigung oder Abneigung zu diesem Objekte gibt. Es stößt z. B. Jemand, indem er aus seinem Hause tritt, auf seinen Feind, der todt in der Straße liegt. Er freut sich darüber; man kann aber nicht sagen, welche Sünde diese

---

* Es ist dieser gute Rath mit der Klugheitsregel zu vergleichen, daß man, wenn man an einem gefährlichen Abgrund vorbeigeht, gerade nur vor sich hin auf den Weg, nicht seitwärts hinunter sehe.

Freude ist, wenn man nicht das Motiv dazu in Anschlag bringt. Man hat ihn daher darüber zu vernehmen; sagt er, er freue sich, weil er die Absicht hatte diesen Menschen zu tödten, so ist es ein Todschlag. Sagt er, er freue sich aus Haß, so ist dieß eine andere Art von Sünde; freut er sich aber, weil sein Feind ein Gotteslästerer war und nun Gott nicht mehr beleidigen wird; so ist dieß ein Akt des Tugendeifers; oder weil es ein boshafter Mensch war, vor dessen Beleidigungen nun Jedermann in Ruhe ist, so ist seine Freude ein Akt der Nächstenliebe. Freue ich mich aber, weil jener Pfründenbesitzer war, und eine Pension auf meine Pfründe hatte oder ein Ränkeschmied, welcher mich durch einen ungerechten Proceß quälte; so ist meine Freude darüber Liebe zu mir selbst. — Behauptet aber der Jansenist, die Kirche billige Wünsche nicht, welche auf den Tod oder auf das Unheil des Nächsten gehen, so sagt er sich von der Regel los, die uns gegeben ist und von denen, welche die Schrift befolgt, und die wir zum Muster unserer Handlungen zu nehmen haben. Die Schrift ist voll von solchen Wünschen. Die Psalmen Davids laden uns ein zu ähnlichem Frohlocken; dieser heilige Prophet bittet oft die Gerechtigkeit Gottes, sie möchte ihre Hand auf den Feinden seines Volkes schwer werden lassen.

Ehe wir den Briefen weiter folgen, müssen wir hier noch einer handschriftlichen Erwiderung auf die sechs ersten erwähnen, welche wir auf der Bibliothek in Zürich unter dem Titel: Lettre d'un provincial au Secretaire du Port-Royal gefunden, und die wohl nie durch den Druck veröffentlicht worden. Sie trägt durchaus das Gepräge der Gleichzeitigkeit und gibt allerdings eigentlich nur Vorwurf für Vorwurf, ohne sich mit der Vertheidigung aufzuhalten. Diese Schrift gerade in dieser reformirten Stadt zu finden, darf uns nicht verwundern; denn eben hier und auf der reformirten Universität Gröningen* hatte man von Anfang an lebhaft Partei für die Jansenisten genommen, freilich die fatalste Gefälligkeit, welche man diesen erweisen konnte. Als

* Synopsis verae catholicaeque doctrinae. Groeningen. 1655. von S. de Mares. Ein Portrait von diesem in Kupferstich, in den Sammlungen der königlichen Bibliothek in Paris, hat die Unterschrift: Samuel hic merito mare dicitur, est mare rerum sacrarum. Es erinnert dieß an einen anderen alten Kupferstich von Thomas Morus, unter welchem die Worte stehen: Memento Mori.

1653 die Gesandten der augustinischen Bischöfe, welche in Rom die fünf Sätze vor dem Papste und der Kongregation verfochten, namentlich St. Amour und Lalane zurückkehrten, wurden sie in Zürich, — wo sie nach einer Randglosse eines züricher Manuskripts im Gasthof zum Storchen abgestiegen waren — von den dortigen Theologen besucht und eingeladen; * sie sprachen sich über einige Gebrechen der katholischen Kirche unverhohlen aus. J. H. Ott machte in einer vor den Magistraten und den angesehensten Einwohnern der Stadt gehaltenen Rede diese näher bekannt mit diesem so hochwichtigen Zeugniß der evangelischen Wahrheit in der katholischen Kirche und bediente sich desselben namentlich auch als eines starken Zeugnisses für das reformirte gegen das lutherische Dogma (Oratio de causa jansenistica a J. Henrico Ottio 1653. Tiguri). Daher läßt auch gemeldete Handschrift unseren Provinzial an Montalt antworten: Sollten die Reformirten, denen unser Beistand so zu Gute gekommen, uns (den Jansenisten) den ihrigen versagen? Die gemeldete züricher Handschrift sagt also in Form einer Antwort von Seiten des Freundes in der Provinz, an welchen Montalt (Pascal) seine Briefe richtete: Ihre bisherigen Briefe haben viel dazu beigetragen die üble Meinung zu verändern, welche Jedermann von unserer Reformation gehabt. Man schilderte sie bisher mit strenger Miene und einem Bußgesichte, voller Grauen und Schrecken, dem Bilde eines von Schmerz über die Sünden und von der Furcht vor den Gerichten Gottes erfüllten Geistes. Hörte man die Leute davon sprechen, so hätte man geglaubt, Port-Royal sey jenes Kloster von Raithu, wovon St. J. Klimachus redet; es sey wie jener Ort, den man das Gefängniß nannte, wo man nur Schreien, Seufzen und Winseln von Leuten hörte, welche in Trauer versunken, in ihren Thränen gebadet, mit Säcken und Stachelgürteln bedeckt waren.

* Deslions hörte in Paris sagen, die reformirten Geistlichen haben den Sorbonnisten bis nach Baden das Geleite gegeben. Ein antijansenistisches Spottgedicht sagt, man werde schon erkunden, wie viel Maaß Wein sie daselbst mit den Ketzern geleert. Drouart soll, nach Deslions, beauftragt worden seyn, die Korrespondenz im Namen der sorbonnischen Jansenisten mit den Theologen in Zürich und Basel zu führen. Hallier erzählte in einer Gesellschaft, St. Amour habe sich, als er durch Basel gekommen, über das majestätische Geläute gefreut, ob man gleich zu einer reformirten Predigt geläutet.

Sie aber machen es augenfällig, daß wir die Kunst der Mäßigung, die Thränen mit Scherz und Späßen zu mischen, verstehen; und daß, wenn sich unter uns Leute von gutem Humor finden, unser Beruf nicht so streng ist, daß er uns der Freiheit beraubte davon Gebrauch, oder die wichtigsten Kontroversen des Glaubens die Haupt-Glaubensartikel des Christenthums lächerlich zu machen. Ich wundere mich nur sehr, daß St. Peter, St. Paul und die anderen Apostel und Väter, welche den Kirchen geschrieben haben, sie in der Verfolgung zu trösten und zu ermuthigen, nicht auch hie und da diese angenehme Methode angewendet. Scheint es Ihnen nicht, daß diese Heiterkeit viel dazu hätte dienen müssen, den Geist ihrer Feinde zu besänftigen? aber dieses Geheimniß war zu dieser Zeit noch nicht bekannt. Die göttliche Vorsehung erwartete das Jahrhundert der Jansenisten, um der Welt diese neue Weise seinen Glauben zu vertheidigen, zu offenbaren. Es war freilich auch nöthig; denn damit setzt man sich über jede Verdammung von Seiten der Kirche und des Staates weg. (Die andern, zum Theil gleichzeitigen, Gegenschriften siehe Beilage IX.).

Ein neuer Trost muß es uns auch seyn, daß eines Sontags, im Februar (1656), der reformirte Geistliche in Charenton * in seiner Predigt bei Gelegenheit der Vorfälle in der Sorbonne seine Zuhörer ermahnte, für die verfolgten Doktoren zu beten. Die Religionnaires zählten alle für sich, welche man für Arnauld zählte. Der reformirte Prediger Eustrache schreibt aus Montpellier, die Lehre Jansens fange an Früchte zu bringen und dem Evangelium von Genf die Thüre aufzuthun. Auch haben wir Freunde im Ausland; die Zeitung von London zeigt mit Entrüstung die Entweihung (die Wegnahme) des Grabdenkmals von Jansen in Ypers in den Worten an: Dieser Mann, obgleich papistischer Bischof, hielt fest an der Lehre Augustins über Verdienst, freien Willen, Rechtfertigung, welche in vielen Punkten dieselbe ist, wie die der reformirten Kirchen. — Damit kann man sich über die Verdammung des Papstes trösten. — (So ist also der Antheil, welchen die englischen Reformirten an Port-Royal nehmen, nicht erst von neuerem Datum. In Deslions handschriftlichen Memoires finden

* Die Hauptkirche der Reformirten in Paris.

wir die geheime Nachricht, die junge Schweſter des Kanzlers habe ihm 1660 im Vertrauen erzählt (ſie war Priorin bei den Karmeliterinnen), ſie habe Nachrichten aus England von Montaigue, die Janſeniſten bieten dem Könige große Summen an, wenn er ihre Lehre in England zulaſſen und ihre Sekte dulden wolle; d'Aubigny und Lord Igby führen die Unterhandlungen. Es ſeye ſchon im Staatsrathe lange darüber berathen worden; auch Retz ſey deßhalb in London. Dieſes iſt auf jeden Fall unrichtig; allein die Gleichzeitigkeit der Nordſtrander Anſiedlung gibt auch dieſen Angaben einige Bedeutung. *

Der achte Provinzial-Brief handelt namentlich von den Reſtitutionen, indem die Kirche ſonſt die Zurückgabe des ungerecht Erworbenen oder die Schadloshaltung des Vorletzten zur Bedingung der Abſolution gemacht. Nun werden aber die laxen Grundſätze der Kaſuiſten über das Geſchenkenehmen der Richter, über Wucher, über das Unterſchlagen bei Bankerott, über den Gewinn, welchen öffentliche Weiber und Wahrſager mit Hülfe des Teufels machen, mitgetheilt. Da es unſere Aufgabe nur iſt, die Principien zu erfaſſen, aus welchen die Unzahl von beſonderen Entſcheidungen, von Fragen und Antworten erwachſen, ſo müſſen wir in Betreff dieſer auf unſere wörtlichen Ueberſetzungen aus Escobar verweiſen. Manchmal möchte man freilich glauben, es ſey wahr, was Pascal ſeinen Jeſuiten ſagen läßt: Es ſcheint nach der Art, wie Sie reden, zu ſchließen, daß die Wahrheit von unſerem Willen abhängt.

Nur den Artikel vom Wucher heben wir beſonders heraus, da er namentlich uns dazu dient an einem Beiſpiele das Ineinandergreifen des Probabilismus und der Abſichtslenkung darzulegen. — Die katholiſche Kirche hatte nämlich durch das Mittelalter hindurch das Ausleihen von baarem Gelde gegen Zinſen als Wucher verboten. Altteſtamentliches Geſetz ſchien es zu fordern, der Beſitz beſtand weſentlich in Grundeigenthum und hauptſächlich nur den Juden wurde es von den Fürſten erlaubt dieſes unehrliche Gewerbe zu treiben, wobei ſie dieſen wieder nur als Blutegel dienten. Die Jeſuiten erkennen nun dieſes Geſetz der Kirche vollkommen an;

* Vergleiche damit: The true idea of Jansenisme, both historik and dogmatik. by T. G. London 1669. 8.

nach Escobar ist ein Ketzer wer sagt, Geld auf Zinsen ausleihen sey keine Sünde. Pascal führt Stellen aus Kasuisten an, welche den Wucherer (den welcher Geld auf Zinsen ausleiht) während seines Lebens für infam erklären und nachher für unwürdig eines ehrlichen Begräbnisses. Dabei geben aber dieselben Kasuisten allerlei ganz sichere Mittel an, das auf diese Weise in seiner ganzen Strenge anerkannte Gesetz ohne alle Gefahr der Sünde zu umgehen. So sagt einer unserer Apologeten der Jesuitenmoral: Es gibt mehrere sehr wichtige Materien, in welchen die gewöhnliche Praxis, die der rechtschaffenen Leute, offenbar nur durch den Probabilismus gerechtfertigt werden kann. So in Betreff der Mehrheit der in den Händen eines Einzigen vereinigten Benefi-cien, und der Zinsen, über welche sich der Papst so bestimmt ausgesprochen, daß man ihre Zulassung kaum probabel nennen kann, während doch die Ehrlichsten sie nehmen. Und es gibt noch viele andere Fälle, wo es schwer wäre zu zeigen, daß die in der Praxis herrschende Regel die probabelste Meinung sey. Kann man aber dieses nicht beweisen, so gibt es keine Regel für das Gewissen, um ohne Gefahr der Sünde zu handeln, als die Lehre, daß auch die minder probable Ansicht erlaubt sey.

Pirot behandelt diesen Abschnitt als einen der praktisch wichtigsten mit erwünschter Ausführlichkeit. Es handelt sich nach ihm bei dieser Frage darum, einen legitimen Titel für einen billigen Gewinn (aber ja nicht Zinsen) ausfindig zu machen, auch ohne daß man mit seinem Vermögen allein darauf angewiesen sey, Erbschaften und constituirte Renten (den Monti ähnlich) zu kaufen. Denn dieß war die Auskunft der kirchlich Frommen, obgleich noch auf dem Konstanzer Koncil letztere von den Theologen eben so bestimmt verworfen worden, wie immer noch das Leihen auf Zins. Das Ganze kommt auf die Direktion der Absicht hinaus. Den Einwendungen der Gegner, daß wenn die Lenkung der Absicht zur Vermeidung des Wuchers hinreiche, es ja keinen Wucher mehr gebe, antwortet Bail, indem er deutlich und anmuthig zeigt, daß eben diese Direktion sehr häufig dazu dient, einen guten Kontrakt zu machen, obgleich dieselbe Materie im Stande wäre, zu einem sündigen zu dienen.

Die Kasuistik läßt uns die Wahl, auf welche Weise wir die Sünde des Wuchers umgehen wollen; sie lehrt uns, man könne

das Ausleihen auf Zins entweder aus dem Gesichtspunkte handhaben, daß man sich eine Rente kaufe, welche aber aufgekündigt werden könne, oder daß man dabei in Gedanken drei, jeder durch den anderen näher zu bestimmende, Kontrakte schließe. Der Vertrag war eine Lieblingsauskunft der Jesuiten, welche für ihre Anschauungsweise wirklich charakteristisch ist; auch die Anrechenbarkeit der Erbsünde beruht nach ihnen auf einem Gesellschaftskontrakt. Verrathen damit die Jesuiten nicht zugleich, daß die Gemeinschaft ihnen, bei aller äußeren Festigkeit, doch keine wahrhaft innere, organische, sondern eine äußerliche, gemachte war?

Dieses zweite Mittel also, das kirchliche Gesetz zu ehren und doch durchaus zu umgehen, besteht darin, daß man an dem Gewinn des Handels unserer Schuldner Theil nimmt, oder an dem Einkommen eines Grundbesitzes oder einer Werkstätte, welche diese mit dem Gelde kaufen, das wir ihnen geliehen. Dieses Mittel setzt ursprünglich voraus, daß man drei Kontrakte schließe, wovon der erste ein Gesellschafts-Kontrakt ist; kraft des zweiten tritt man bedingungsweise einen Theil des Gewinns ab, welcher uns vermöge des ersten zufließen könnte; im dritten Kontrakte kommt man über einen gewissen Preis überein, um dem Kaufmann oder dem, welcher ein Landgut kauft, allen Gewinn und das Einkommen, das er daraus ziehen dürfte, zu überlassen, unter der Bedingung, daß er das Ganze auf seine Gefahr und sein gut Glück hin übernehme. (Die Kirche hatte nämlich immer verboten, daß das Geliehene zurückverlangt werde, wenn der Schuldner den Kapitalstock durch Unglück verloren. Dieses Gesetz sollte durch letztere Auskunft umgangen werden). Zum Beispiel, es leiht Jemand sein Geld einem Kaufmanne, mit dem er 16, 14, 12 Procente gewinnen könnte, wenn er bei dem ersten Gesellschaftsvertrage stehen geblieben wäre; er begnügt sich aber sofort damit, nur 5 bis 6 Procente zu gewinnen, unter der Bedingung, daß der Schuldner gute, gültige Kautionen für die ihm geliehene Summe gebe. Es wird aber nachgewiesen, daß auch ohne die ausdrückliche Abschließung der beiden ersten Kontrakte, des Gesellschafts- und des Assekuranz-Vertrags für das Kapital, der wirkliche Abschluß des dritten allein genüge, welcher die beiden anderen schon hinreichend in sich schließt.

Was heißt das aber ehrlich gesagt Anderes, als: das Zinsnehmen ist erlaubt, nur hat man dabei (natürlich nur virtualiter) eine Direktion der Absicht anzuwenden, die in der Wirklichkeit, weder innerlich, noch äußerlich, die Sache um kein Haar verrückt. Wenn dieß aber ein baarer Betrug ist, eine klare Lüge, worin liegt ihr Grund, ihre Wurzel? worin anders, wenn nicht darin, daß um jeden Preis der ganze Buchstaben — um den Geist ist es viel weniger zu thun, ob man sich gleich auch des Mittels bedient, die Intention des Gesetzgebers vorzuwenden — der ganze Buchstaben des kirchlichen Gesetzes in unantastbarer Stabilität aufrecht erhalten seyn will, man es dabei aber doch den Leuten so leicht wie möglich machen möchte, ihre äußeren Pflichten gegen die Kirche äußerlich zu erfüllen, um sie dadurch immerhin im Verband der Kirche zu erhalten? Jedes Gesetz der Kirche ist durch den Zusammenhang mit ihrer Autorität fundamental, keines darf daher aufgegeben, verändert werden; erkennt man das aber nur an, so kann man sich in der Praxis auf beliebige Weise darüber oder darunter wegsetzen; man muß nur fein genug seyn, oder sich an einen feinen Beichtvater wenden. Da wird es der Schlangenklugheit gar leicht, der Taubeneinfalt, den Einfältigen, den kindlichen Gemüthern schwer, ins Himmelreich einzugehen!

Ist jenes aus dem Gegensatz zur Reformation erklärlich, welche ja auch den Glauben und das Gesetz der Kirche Christi nicht stürzen wollte, sondern sich nur die Freiheit nahm, das Göttliche, als das Fundamentale, Ursprüngliche, von den Satzungen, dem Unwesentlichen zu unterscheiden, so stoßen wir in dieser Auskunftsformel wieder auf die Unterscheidung des in der Theorie und in der Praxis Erlaubten oder Verbotenen; nur daß hier im Gegensatz zu dem Gewöhnlichen die Praxis erlaubt, was die Theorie verbietet.

Dazu kommt aber noch das Bedenken, daß das Leihen auf Zinsen durch königliche Ordonnanzen verboten war. Dadurch wird nun zwar die Kraft der theologischen Beweise und die Gültigkeit der Titel (um Zins zu nehmen) dem natürlichen Gesetz gegenüber nicht aufgehoben; aber es erhebt sich die Frage, in wie fern die Unterthanen verpflichtet sind, diesem Verbote ihres Königs nachzukommen? Pirot gesteht zwar, daß die Juristen ihn sämmtlich versichert, es lasse sich juridisch das Verbot auf keine Weise

unkräftig machen. Nichts deſto weniger ſchließt er, geſtützt auf die Widerſprüche der Provinzialgeſetze, nach dem Grundſatz der Probabilität: aus dieſen Gründen, welche beinahe die Stelle moraliſcher Demonſtrationen vertreten, halte ich es für eine gute Auskunft, den Gebrauch ſolcher Kontrakte (der Kirche gegenüber) anzurathen. „Nur die in den königlichen Ordonnanzen ausdrücklich ausgeſprochenen Verbote ſolcher Gewinne durch Zins machen mir Mühe. Es iſt daher von großer Wichtigkeit, zu beweiſen, daß es trotz dieſer Ordonnanzen ſehr probabel iſt, daß man ſich mit gutem Gewiſſen dieſen Gewinn erlauben kann, ſowohl durch den gemeldeten Geſellſchafts-Kontrakt, als durch den fingirten Kauf einer Rente auf beſtimmte Zeit."

Sonſt hatte doch der Grundſatz gegolten, daß die königlichen Landesgeſetze einen auch in der Theorie ſehr probablen Satz in der Praxis ausſchließen. Man hatte doch Reſpekt vor der Strafe bezeugt. Hier ſehen wir aber, wie die uns bekannten Principien und Schliche ſich auch aus den klarſten und beſtimmteſten kirchlichen und fürſtlichen Verboten nichts mehr machen; nur der iſt der Strafe ſchuldig, welcher einfältig genug iſt, ſeine Intention nicht gut zu dirigiren, oder ſich erwiſchen zu laſſen.

Deckt ſich uns in dieſem Artikel die ganze Weiſe der keckſten jeſuitiſchen Kaſuiſtik auf, ſehen wir bei dieſer Gelegenheit ihr ein wenig unter die Larve der Unterthänigkeit, ſo bietet auch die entgegenſtehende ſtreng janſeniſtiſche Anſicht, welcher ja auch Pascal angehörte, eine merkwürdige Erſcheinung dar. Wir erinnern nur daran, daß die Erwartung, der Glaube an die Nähe des Weltendes und des tauſendjährigen Reiches mit allerlei Gedanken von Gütergemeinſchaft gewöhnlich Hand in Hand gegangen.

Man hatte, nachdem durch die unſelige Bulle Unigenitus der Kampf gegen die Unterdrückung des Glaubens durch den Papſt erſt recht angefacht worden, in Frankreich einen Blondel, Anhänger von Port-Royal, verhaftet und dabei mehrere Briefe der nach Utrecht und ſonſt nach Holland geflüchteten Janſeniſten, namentlich aber einen von Dom Thiery de Viairnes, Benediktiner der Kongregation von St. Vannes, an den bekannten Appellanten Petitpied gefunden. *

* Mitgetheilt unter dem Titel: Memoire sur l'état présent des refugiéz françois en Hollande, au sujèt de la religion. 1728. in Quart. findet

Thiery beklagt darin ſehr den Tod des Erzbiſchofs von Utrecht, Stenhoven, zumal der neue, Barchman, ſich von zwei, des Regiments durchaus unkundigen, Franzoſen, Poncet und Maupas, beherrſchen laſſe, wodurch er ſeinem Klerus entfremdet werde. So zögerte er, an das Kapitel in Haarlem eine Aufforderung zur Biſchofswahl ergehen zu laſſen, dem neugewählten Donker die biſchöfliche, Anderen die prieſterliche Weihe zu ertheilen. Nichts befremdete mich mehr, als die Urſache dieſes Verzugs zu vernehmen, nämlich die Abſicht des Erzbiſchofs, die in dieſer Republik autoriſirte Praxis des Geldleihens auf Intereſſen nachdrücklich (hautement) zu bekämpfen, als wären ſie unſtreitig wucherlich und ſchwere Sünde, dem künftigen Biſchof aber und allen Geiſtlichen die Verpflichtung aufzulegen, dieſe Grundſätze zu den ihrigen zu machen, darnach zu lehren und ſie zu handhaben. Umſonſt bringt man in ihn, die Sache ruhen zu laſſen, bis er Biſchöfe genug habe und ſeine Kirche feſt genug ſtehe, um darüber auf einem Koncil zu entſcheiden. Aber er will einmal dieſen in den Provinzen eingewurzelten Wucher, dieſen Ausſatz ausrotten. Er iſt bereit, ſein Leben dafür zu laſſen. Wenn ſeine Heerde abnehme, ſo wäre ſie nur der „kleinen Heerde," (pusillus grex) Chriſti um ſo ähnlicher; er würde nur daraus ſchließen, daß bei dieſer Allgemeinheit der Verführung die Zukunft des Elias (welcher überhaupt in den Hoffnungen des Janſenismus beſonders ſtark hervortritt, was für ſeinen Rigorismus bezeichnend iſt) nur um ſo näher ſeyn müßte und daß dieſer in Kurzem Alles wiederbringen würde (restituet omnia).

Denn unſer Prälat iſt Figuriſt geworden, und das iſt es eben, was mich troſtlos macht. Die Figuriſten möchten für Propheten gelten und bilden ſich ein, daß Alles, was ihnen in Betreff der Figuren nur in den Sinn kommt, der Sinn des Heiligen Geiſtes ſey. Die Ultra-Figuriſten können Niemanden ausſtehen, der nicht durchaus auf ihre Einbildungen eingeht; ſie behandeln ſich unter einander ſelbſt über dem geringſten Vorwande als Ketzer. Sie vernachläſſigen den Buchſtaben der Schrift und leben nur von den Figuren, deren Erklärung mir oft chimäriſch vorkommt, ob

---

ſich auf der Bibliothek in Straßburg in der Sammlung von Brochüren über die Streitigkeiten der gallikaniſchen Kirche.

ſie gleich durch die Kraft ihrer aufgeregten Einbildungskraft ſich überreden, es ſey dieß heller, als der Tag. Damit halten ſie aber die Jugend von der gelehrten Erforſchung der Schrift ab, welche die Kirche ſo nöthig hätte. Dieß geht ſo weit, daß wenn ich eine für die Wahrheit (für die Plane der Janſeniſten) gute Nachricht bringe, Einige ihren Kummer ausſprechen und ſagen: Deſto ſchlimmer! ſo würde alſo die Verführung nicht ſobald allgemein werden, die Ankunft des Elias würde verzögert, wie die Bekehrung der Juden, worauf doch all' unſere Hoffnung ruht. Beklage ich mich darüber, daß man nicht mehr auf die Abhaltung eines allgemeinen Koncils bringt, daß man verſäumt, das Publikum in Kenntniß zu ſetzen, wie es verſammelt und geleitet werden müſſe, ſo ſagt man mir: Gut, das iſt unnütz, wenn nur erſt die Juden bekehrt ſind, ſo wird Alles durch Elias ins Reine gebracht werden. (War vielleicht gar eine Gedanken-Verbindung zwiſchen Aufhebung des Zinsnehmens und der Judenbekehrung?)

Thiery verſichert auch, Van-Eſpen bedaure die Halsſtarrigkeit des Erzbiſchofs ſehr. Durch die Veröffentlichung dieſer Streitigkeit könne die Sache des Janſenismus der ganzen Republik (den vereinigten Staaten der Niederlande), ja allen Katholiken gehäſſig werden. Es ſtehe zu fürchten, daß die Generalſtaaten die von ihnen getragene Kirche aufgeben, wenn dieſe die Zinſen angreife, auf welche der Handel und darum die Republik ſelbſt baſirt ſeyn. Der päpſtliche Nuntius in Brüſſel habe die Sache erfahren und den Staaten Kunde davon gegeben; er hoffe bei dieſer Gelegenheit einen apoſtoliſchen Vikar in Holland anerkannt zu ſehen. Oder es dürfte der holländiſche janſeniſtiſche Klerus die Magiſtrate bewegen, die franzöſiſchen Flüchtlinge zu vertreiben.

(Es iſt bezeichnend für den Charakter und die Stellung eines Theils des Klerus im jetzigen Frankreich einem übermäßig induſtriellen Zeitgeiſt gegenüber, daß jener das alte Kirchengeſetz gegen den Wucher (Zins nehmen) aufrecht zu erhalten ſucht, indem er damit zugleich ſeinen ſtarren Gehorſam gegen die päpſtliche Legislatur erweist und ſich von Seiten der Gegner den Vorwurf des Janſenismus zuzieht!)

Gegen das Ende des achten Briefs läßt Montalt ſeinen Jeſuiten von Jemanden erzählen, der ſich auf Befehl ſeines Beichtvaters auf den Weg machte, eine große Summe, welche er ſich

ungerechter Weise zugeeignet, dem rechtmäßigen Eigenthümer zurückzugeben; unterwegs findet er zufällig bei einem Buchhändler einen Kasuisten und darin durchaus seinen Fall erörtert, daß er von der Verpflichtung der Restitution entbunden wird und so abjecta scrupuli sarcina, retento auri pondere, levior domum repetiit (ging er leichter nach Hause zurück, nachdem er so die Last des Skrupels abgeworfen und das Gewicht des Goldes behalten.) — Nun sagt mir, fährt der Jesuite fort, ob es nützlich ist, unsere Maximen zu wissen? Werden Sie jetzt auch noch darüber lachen? und nicht vielmehr mit dem Pater Cellot folgende fromme Betrachtung über dieses glückliche Ereigniß anstellen. Solche Begegnisse sind in Gott die Wirkung seiner Vorsehung, von Seiten des Schutzengels die Wirkung seiner Leitung, und an Denen, welchen sie zustoßen, die Wirkung ihrer Prädestination. Gott hat von aller Ewigkeit her gewollt, daß die goldene Kette ihres Heils von einem bestimmten Schriftsteller abhinge, nicht von hundert anderen, welche dieselbe Sache sagen; indem es nicht dazu kommt, daß sie auf diese stoßen. Hätte Jener nicht geschrieben, so würde Dieser nicht selig. So dürfen wir denn Diejenigen, welche die große Menge unserer Schriftsteller (Kasuisten) tadeln, bei den Eingeweiden Christi beschwören, dieselben nicht um der Bücher willen mißgünstig anzusehen, welche die ewige Erwählung Gottes und das Blut Christi (ihren Mitchristen zu Heil) erworben hat. — Es ist nicht zu übersehen, daß Pirot, den Gebet- und Gesangbüchern Port-Royals gegenüber, die Kasuisten die wahren Andachtsbücher für die Glieder der Kirche nennt. — (Wir fügen hier noch bei, daß man dem achten Briefe vorzugsweise den Namen des artigen (la gentille) gegeben.)

Nachdem Pascal in einigen Briefen über die Moral für einzelne Stände gehandelt, kündigt er an, daß er im neunten und zehnten von den Süßigkeiten und Bequemlichkeiten sprechen werde, welche die Jesuiten erlauben, um das Seelenheil bequem und die Frömmigkeit leicht zu machen. — Er zeigt dabei einen sehr feinen Takt, daß er diesen Abschnitt mit einer Darstellung des Mariendienstes eröffnet, wie er sich unter den Händen der Jesuiten gestaltet, mit Auszügen aus Le Paradis ouvert à Philagie par cent devotions à la Mère de Dieu, aisées à pratiquer, von dem Jesuiten Barri, einem Buche, welches er der

Devotion aisée von Le-Moine an die Seite stellt, von welcher wir noch näher handeln werden. Barri, nach dem Grundsatze, daß es gleichgültig sey, auf welchem Wege man in den Himmel komme, wenn man nur hineinkommt, legt eine große Auswahl von durchaus äußerlichen Exercitien vor, welche eben so viele untrügliche Himmelsschlüssel sind und wovon ein einziger genügt. Montalt hebt unter anderen die charakterisirende Stelle heraus: Herz für Herz, das wäre wohl die rechte Weise; aber das eurige ist ein wenig zu sehr den Kreaturen anhänglich und hält zu fest daran. Daher wage ich nicht, euch heute schon einzuladen, den kleinen Sklaven, den ihr euer Herz nennt, zum Opfer zu bringen. Und so genügt es, ihr (Maria) täglich den Morgen- und Abendgruß zu sagen, den Engeln häufig den Auftrag zu geben, daß sie Maria grüßen, es genügt der Wunsch, ihr mehr Kirchen zu bauen, als alle Monarchen zusammen gethan, Tag und Nacht einen Rosenkranz in Brasseletform am Arme oder ein Bild der Jungfrau an sich zu tragen. — Das sind freilich nur niedrige Stufen der Frömmigkeit, aber sie reichen hin, in den Himmel zu kommen, und sind sicher, sicherer als manche höhere, geistigere Wege, in welchen man leicht verirrt. — Sollte in der Stunde des Todes, sagt Barri, der Feind einigen Anspruch auf euch machen und Verwirrung in der kleinen Republik der Gedanken eintreten, so habt ihr nur zu sagen, daß Maria für euch gut steht und daß er sich an sie zu wenden habe.

Pirot nennt Maria nicht bloß die Mittlerin, sondern wiederholt und bestimmt auch die Advokatin, die Mutter der Sünder — eine sehr kühne Verwandlung des Titels aus: Mutter Gottes. Der geheime Nestorianismus der Jansenisten, sagt er, verrathe sich auch hierin. Sie handeln konsequent, indem sie die Mutter Gottes der ihr von der Trinität verliehenen ebengenannten Prärogative berauben. Sie thun dieß, um immer ihr Princip zu behaupten, daß Christus nicht einmal für das Heil aller Christen gestorben. Denn dieses Princip vorausgesetzt, ist Alles, was die Väter von der Macht der Jungfrau gesagt, ein wahrer Scherz in Beziehung auf Alle, welchen Christus das Verdienst seiner Passion nicht zukommen läßt, und eine Schelmerei in Betreff der Prädestinirten, wenn Gott sie retten wollte, ehe er noch die Intercessionen der Jungfrau vorausgesehen. Denn

alle die zahlreichen Verehrungen der Jungfrau sind dann für nichts. Ist aber jenes Princip der Jansenisten falsch, ist Christus für Alle gestorben, so ist auch wahr, was die Theologen zu Gunsten der Jungfrau behaupten, daß sie nämlich viel vermag, um uns Gnaden zu erlangen, daß sie ihre Macht anwendet, um die Seelen aus der Gefahr zu ziehen, welche ihr Vertrauen auf sie setzen und „daß Christus oft seine anfängliche Absicht, die Sünder zu verderben, in Betracht der Fürbitten seiner Mutter verändert."

Unser Pirot führt neuere Beispiele an, namentlich das von Lyon 1627, wie die Pest ganze Städte verheert, bis man sie durch Gelübde, womit man sich gegen Maria verpflichtete, zum Abnehmen brachte; und fährt fort: Paris leidet schon an großen Krankheiten, welche vielleicht nur Dispositionen zu gefährlicheren sind. Das wahre Mittel aber, ihnen zuvor zu kommen, ist die Jungfrau um Verzeihung zu bitten für die Unehre, welche diese Briefe ihr angethan, ihr die Zerstreuung Port-Royals und die Ausrottung des Jansenismus zu geloben; dieser gottlose Sekretär (Montalt) aber müßte fürchten, was man einst in Lyon an den Verfassern boshafter Stücke vollstreckte; man führte sie auf die Brücke und stürzte sie in die Rhone. Denn wehe der Welt um des Aergernisses willen, es ist besser, daß ihr ein Mühlstein an den Hals gehängt und sie versenkt werde in die Tiefe des Meeres!

Wir machen ganz besonders darauf aufmerksam, daß ein großer Theil der laxen, kasuistischen Schriften, z. B. namentlich Escobar, der Jungfrau dedicirt war. * Die Mutter Angelika sagt, ein Leiden sey um so vollkommener und diene um so mehr dazu, Gott für unsere Sünden genug zu thun, je weniger es ein freiwillig gewähltes sey, das wir uns selbst aufgelegt, sondern wenn es uns von Gottes Willen zugesandt; es gibt aber auch eine andere Anschauungsweise, welche eine Handlung, eine selbst bloß äußere Andachtsbezeugung für um so verdienstlicher betrachtet, je weniger wir uns durch das göttliche

* Escobar sagt zu Maria: Censurae, quarum vinculis extimescendis eripis, duram eorundem ceruicem tua interpellatione fragendo. Das schien zunächst das Geschäft der laxen Kasuistik zu seyn.

Gebot dazu verpflichtet sahen, je mehr es unser freier Wille und Wahl, je mehr es beinahe unsere Willkühr war. Dieß tritt namentlich beim Mariendienste ein; daher denn auch Maria und ihre Verehrung besonders dazu dient, wenn nicht Dispensation vom göttlichen Gebot, doch Verzeihung für seine Uebertretung zu erhalten. Sie ist solchen Kasuisten die Personifikation der Kirche, wie sie im System des Jesuitismus sich darstellt, ihres Gnadenschatzes, die Advokatin der Sünder, die Patronin der laxen Kasuistik.

Es möge hier ein Beispiel seine Stelle finden, welches uns die Geschichte des frommen, strengen Bischofs Pavillon von Alet darbietet: Das kleine, in den Pyrennäen gelegene Bisthum Alet war längere Zeit wie ein erbliches Lehen des Hauses Joyeuse gewesen. Nur um der in der Gegend herrschenden Ketzer (Reformirten) willen hatte man einmal für einen tüchtigen Mann gesorgt. Allein ihm folgte 1622 der Rittmeister Polverel, welcher so unwissend war, daß er das Latein einmal für Spanisch nahm; er hatte eine Maitresse bei sich, deren Kinder er anerkannt und welchen er die besten Beneficien verlieh. — Der Klerus befolgte gewissenhaft sein Beispiel, war bei allen Lustbarkeiten voran; seine Hauptbeschäftigung war die Bären- und Saujagd; er lebte in den größten Ausschweifungen. Polverel sagte in den letzten Lebensjahren öfters zu seinen Priestern, es werde nach ihm ein Bischof kommen, welcher sie anhalten würde zu ihrer Pflicht zurückzukehren. Sobald sie nun erfuhren, daß Pavillon dazu ernannt sey, erkannten sie, daß der Verstorbene prophezeit, und vereinigten sich in ihrer Bestürzung zum Widerstande. Sie verfielen sogar darauf, der heiligen Jungfrau ein Gelübde zu thun, sie um ihren Schutz gegen den neuen Bischof zu bitten. Zu dem Ende ließen sie ein Gemälde machen, worin sie in ihren Chorröcken zu den Füßen der Mutter Gottes dargestellt waren, und aus ihrem Munde ging ein Spruch, welcher diese seltsame Absicht ausdrückte.

Da es sich in der Kasuistik wesentlich um die Beichtmoral, um die Regeln handelt, welche der Beichtvater zu beobachten hat, so mußte Pascal nothwendig auf das Verfahren im Beichtstuhl noch besonders kommen. Waren dem gewissenhaften Beichtvater schon durch das Recht des Beichtenden, auf die von ihm vorgebrachten probabeln Ansichten hin behandelt seyn zu wollen, die Hände gebunden, so spricht Pater Morin noch besonders von der

Herablassung gegen die großen Sünder, welchen man, selbst wenn sie keine Zeichen einer gar sonderlichen Buße von sich geben, auch nur kleine Pönitenzen auflegen und sofort die Absolution ertheilen kann, sobald sie sich weigern, strengere zu übernehmen. Die Kasuistik der jesuitischen Majorität, wie ihr semipelagianisches Dogma, fürchtet einmal nichts mehr, als den Sünder in Verzweiflung zu bringen. Ganz besonders scheint man aber bei Denjenigen zur Nachsicht verpflichtet, „welche sich eine starke Gewohnheit des Lasters angeeignet durch wiederholten Rückfall in Schwören, Trunkenheit oder viele Sünden der Unreinigkeit." Denn obgleich diese Gewohnheit, welche sie sich durch ihren freien Willen, durch wiederholte Rückfälle angeeignet, eine beständige nahe Veranlassung zu jenen Sünden ist, so kann man doch oft nicht sagen, daß die Gewohnheit freiwillig sey, da sie dieselbe ja gern verabscheuen und frei davon seyn wollten. Daher hat man ihnen die Absolution nicht zu verweigern, wenn man auch keine zuverlässige Wahrscheinlichkeit ihrer Besserung hat, auch wenn sie wiederholt dieses Versprechen gebrochen. „Die Kirche hält ja auch den Cölibat aufrecht, ob sie gleichwohl weiß, daß er für Viele eine Veranlassung ist, Gott zu beleidigen."

Nach Bauni war der Beichtende nicht einmal verpflichtet, dem Beichtvater auf seine Frage zu antworten, ob eine Sünde bei ihm (vielleicht nur aus Uebereilung oder) aus Gewohnheit geschehen. So blieb also der Priester nicht Seelenarzt und Beichtvater, er hatte die Sünde nur gleichsam in die gehörige Klasse und Tabelle eingetragen, das war die Hauptsache.

Die Jansenisten hielten fest, daß nur Gott über das Innere, die Kirche unmittelbar nur über das Aeußere richte; daher sie nur auf die Früchte der Buße hin Absolution geben könne. Pascal sagt in seinen zerstreuten Gedanken: Die Menschen nehmen oft ihre Einbildungskraft für ihr Herz, und halten sich für bekehrt, sobald sie nur daran denken, sich zu bekehren.

Wer hat es je begriffen? welche Abgeschmacktheiten! Sünder ohne Buße gereinigt! Gerechte geheiligt ohne die Gnade Jesu Christi! Gott ohne Gewalt über den Willen des Menschen, eine Prädestination ohne Mysterium, ein Versöhner ohne Gewißheit!

Sollten aber nur Diejenigen Absolution und das Abendmahl erhalten, sagt Pirot, welche die von den Jansenisten vorgeschriebenen

inneren und äußeren Bedingungen erfüllen, so würden Wenigere derselben theilhaftig werden, als dieß zur Zeit des Interdikts geschieht. Die Erfahrung hat aber die Kirche belehrt, daß das Interdikt und die Beraubung der Sakramente, deren sie sich als einer Medicin und einer heilsamen Diät bediente, damit ihre Kinder wieder hungrig würden und mit mehr Eifer nach der Theilnahme der Sakramente Verlangen trügen, daß das Interdikt die Christen zur Freigeisterei führte und sie in eine große Verachtung der heiligen Dinge stürzte, so daß die Prälaten viele Mühe hatten, sie nach Aufhebung des Interdikts wieder an Beichte und Abendmahl zu gewöhnen.

Das Wort Gottes lehrt uns, daß die Liebe Gottes vollkommen in demjenigen sey, welcher das Gebot Gottes erfüllt. Es darf aber diese Wahrheit nicht losgerissen werden von der darein eingeschlossenen, daß nur die Liebe Gottes die Erfüllung des Gebotes sey, und daß es keine Erfüllung desselben gebe, ohne die jeden Akt derselben belebende Liebe Gottes. Da die katholische Kirche die Lehre von der uns inwohnenden Gerechtigkeit vertheidigt, muß sie die Liebe Gottes über Alles stellen, nicht bloß in Lehre von der Heiligung, sondern auch in der Rechtfertigung. Allein mehrere Kasuisten, namentlich Jesuiten, ließen sich von dem blinden Eifer für die äußere Kirchlichkeit und Legalität so weit fortreißen, daß sie vergaßen, daß die Liebe nicht sowohl ein bloßer Gesetzesartikel ist, wie viele andere, sondern die Seele, das Leben jedes Gebots. Es ging ihnen mit dem Begriff der Liebe, wie den Vertheidigern des ontologischen Beweises für Gottes Daseyn, welche das Daseyn selbst anderen zur Vollkommmenheit gehörigen Eigenschaften gleichsetzten.

Dazu kam, daß die Kasuistik den Grundsatz allgemein geltend machte, daß nur die Verbote allgemeine Verbindlichkeit zu jeder Zeit haben, nicht so die Gebote, welchen man nur nie ausdrücklich zuwider handeln soll; demnach löste sich das Gebot der Gottesliebe in das zu jeder Zeit verbindende Verbot auf, Gott zu hassen. So entstand denn, nachdem einmal das Gebot der Gottesliebe den anderen Geboten gleichgesetzt war, die Frage: bei welcher Gelegenheit, wie oft im Leben muß man Gott lieben?

Es lag aber in der Natur der Sache, daß die Kaſuiſten darüber ſehr uneinig waren; für eine ſo falſche Frage ließ ſich keine Antwort finden, welche ſich eine allgemeinere Anerkennung hätte verſchaffen können. Zum Beiſpiel führt Pascal aus einem franzöſiſchen Buche, aus der „Vertheidigung der Tugend von A. Sirmond" folgende Stelle an: St. Thomas ſagt, man ſey ſogleich, nachdem man angefangen, von ſeiner Vernunft Gebrauch zu machen, zur Liebe Gottes verpflichtet. Das iſt aber ein wenig früh. — Scotus: jeden Sonntag. Aber auf was iſt das gegründet? — Andere: wenn man in ſchwerer Verſuchung iſt. — Nach Sotus: wenn man eine Wohlthat von Gott empfängt. — Suarez ſagt, man ſey von Zeit zu Zeit dazu verpflichtet; aber in welchen Zwiſchenräumen? er weiß es ſelbſt nicht, alſo auch ich nicht. — Einige verlangen mindeſtens alle vier bis fünf Jahre einen formellen Akt der Liebe. Nach Anderen iſt man dazu verpflichtet, ſo oft man ein Sakrament empfängt. Andere erwidern, daß gerade da die attritio, die Reue aus bloßer Furcht, genüge.

Ja, der Eifer für die Verherrlichung des Sakraments und ſomit der Kirche ging ſo weit, daß die Sakramente in ihrer bloßen Aeußerlichkeit der Liebe Gottes durchaus entgegengeſtellt werden und dieſe durch jene überflüſſig gemacht. So führt Pascal eine Stelle aus dem Jeſuiten Valentia an: Die contritio, die Buße, welche die Liebe in ſich ſchließt, iſt durchaus nicht nöthig, um die hauptſächliche Wirkung des Sakraments zu empfängen; vielmehr ſteht die contritio dieſer im Wege (die zuvor ſchon inwohnende contritio macht, daß das Sakrament die Liebe dem Empfänger nicht erſt mittheile und die Sünden auslöſche). Iſt es doch die Lehre des Koncils zu Trient, daß entweder die contritio, oder die attritio mit dem Sakramente zur Rechtfertigung nöthig ſey und hinreiche. Man konnte der Folgerung kaum ausweichen, daß die lebendige Buße und die Liebe Gottes das ganze Leben über und ſelbſt im Tode zu einem ſeligen Ende nicht nöthig wäre, wenn man nur Gewißheit hätte, daß man in der Sterbeſtunde, unter den Schrecken des Todes, das Sakrament empfangen könnte. „Denn das Sakrament, namentlich auch die Abſolution, leiſtet gerade ſo viel, als es verſpricht." Es wäre freilich ungerecht, zu vergeſſen, daß nach dieſen Kaſuiſten das Sakrament unfehlbar wirkt, daß aus der attritio eine contritio werde; aber die Frage iſt, ob dieſe Art

des Sakraments zu wirken nicht gar zu sehr eine mechanische, äußere, ein todtes opus operatum sey?

Daniel will nach Sirmond die genannten Ansichten der Kasuisten, nach welchen die Liebe Gottes nur in bestimmten, selteren Fällen uns verpflichtete, bloß auf die vollkommene Gottesliebe beziehen, welche zu ihm spricht: Mein Gott, ich liebe dich von ganzem Herzen! Dieß sey nur ein Gebot de douceur, wozu uns Gott nicht bei Verdammniß verpflichtet. Denn ein Vater sagt nicht zu seinen Kindern: Liebet mich, oder ich werde euch tödten. In diesem Sinne haben es mehrere andere sehr angesehene Kasuisten mit behauptet. (Dieß Gebot wäre also ein zwischem dem wirklichen Gebot und dem evangelischen Rathe mitten inne stehendes.) Das Wahre an dieser Behauptung ist nach Daniel offenbar, daß nur Dasjenige Gesetz seyn kann, dessen Ausführung möglich ist. Die reine Gottesliebe aber ist so hoch, daß sie vielleicht für Manche unmöglich ist; daher darf sie nicht zu einem Gebot gemacht werden, da sie sonst absolut verpflichtend wäre und folglich die Seligkeit davon abhängig gemacht würde.

Es hängt aber diese Reflexion im letzten Grunde damit zusammen, daß der Katholizismus nicht eine im Glauben erfaßte göttliche, sondern eine uns wesentlich inwohnende Gerechtigkeit und Rechtfertigung lehrt. Dem Protestanten kann und darf das Gebot nie als zu göttlich erhaben erscheinen, denn es ist ihm ein Zuchtmeister auf Christum und seine auf Erden uns freilich nie durchaus verklärende Gerechtigkeit.

Auch Pascal deutet den Zusammenhang dieser ultra-katholischen Ansichten mit dem Dogma und dem Semipelagianismus der Jesuiten sehr richtig an: Ich sehe in dieser bloßen attritio nur Natürliches, daher sich auch ein Sünder ohne irgend eine übernatürliche Gnade der Absolution würdig machen könnte. Dabei beruft er sich auf Thesen der Jesuiten in dem Klermont-Kollegium (vom 6. Juni 1644 und vom August 1643): eine attritio kann heilig und zum Empfange des Sakraments hinreichend seyn, wenn sie gleich nicht übernatürlich (nicht durch göttliche Gnade gewirkt) ist, modo sit honesta.

Das aber, wodurch die katholische Kirche am meisten Veranlassung zu solchen Extravaganzen geben mochte, ist der große Werth, welchen sie auf die äußere Handlung beim Sakramente

(opus operatum) legt, wie denn nach Escobar auch derjenige dem Gebot die Messe zu hören nachkommt, welcher mit Gewalt hinein genöthigt würde, oder zum Theil aus einer bösen Absicht, die Weiber libidinose (lüstern) zu betrachten, dahin geht. Indem Pirot die Lehre der Kasuisten von der Verpflichtung zur Gottesliebe gegen die Mißdeutungen Pascals ins Licht zu stellen und zu rechtfertigen sucht, sagt er: Die Kasuisten sagen, das Evangelium habe alle hauptsächlichen Beweggründe zur Gottesliebe mit dem Alten Testament gemein; überdieß haben wir aber vor diesem noch das Sakrament der Beichte voraus, welches uns die Liebe sehr leicht macht, da die attritio, mit der Absolution verbunden, die Gnade und die Gewohnheit der Liebe hervorbringt.

Die Kasuisten setzen also den Vorzug des Neuen Testaments namentlich darein, daß das Alte Testament dieses Sakrament der Beichte nicht hatte. Dieser Vorzug ist aber um so größer, als Gott sich nicht bloß im Sakramente der Beichte mit der attritio begnügt, um dadurch der Seele die Gewohnheit der Liebe einzuflößen, sondern er erweist dasselbe Erbarmen bei den anderen Sakramenten, wenn man nur beim Empfange nicht in Todsünde zu seyn glaubt.

Pascal aber eifert am Schlusse seines zehnten Briefs: Die Willkühr, womit man die heiligsten Regeln des christlichen Wandels zu erschüttern wagt, geht so weit, daß sie Gottes Gesetz vollkommen umstürzt. Man verletzt das große Gebot, welches das Gesetz und die Propheten zusammenfaßt; man greift die Frömmigkeit im Herzen an; man nimmt ihr den belebenden Geist, man sagt, die Liebe zu Gott sey zur Seligkeit nicht nöthig; man geht sogar so weit, zu behaupten, daß diese Dispens von der Liebe Gottes der Vortheil ist, den Christus in die Welt gebracht. Dieß ist der höchste Grad der Gottlosigkeit. Der Preis des Blutes Christi ist also, daß er uns diesen Dispens erworben! Vor seiner Menschwerdung war man zur Liebe Gottes verpflichtet; seit aber Gott die Welt also geliebt, daß er seinen einzigen Sohn ihr geschenkt, soll die durch ihn losgekaufte Welt der Last der Liebe entbunden seyn!

In den zerstreuten Gedanken Pascals heißt es: Die Liebe ist kein bildliches Gebot. Sagen, Christus, welcher gekommen, die Vorbilder wegzunehmen und die Wahrheit an ihre Stelle zu

ſetzen, ſey nur gekommen, um das Bild der Liebe aufzuſtellen und die wirkliche Liebe, die Verpflichtung dazu, wegzunehmen, welche zuvor galt, das zu ſagen, iſt abſcheulich.

Der Meſſias ſoll nach den fleiſchlichen Juden ein großer, weltlicher Fürſt ſeyn; nach den fleiſchlichen Chriſten iſt er gekommen, uns von der Verpflichtung zur Liebe Gottes zu befreien und uns die Sakramente zu geben, welche Alles ohne uns wirken. Dieſes iſt ſo wenig die chriſtliche Religion, als jenes die jüdiſche. Die wahren Juden und Chriſten haben einen Meſſias erkannt, welcher in ihnen die Liebe Gottes wirkte und ihnen durch dieſe Liebe den Sieg über ihre Feinde ſchenkte.

Durch die zehn erſten Briefe war die Weiſe der Polemik und Satyre, namentlich aber die Rolle des etwas einfältigen Jeſuiten erſchöpft. Die Kritiker finden es unnatürlich, oder doch unwahrſcheinlich, daß dieſer noch gutmüthig genug ſeyn ſoll, die laxe Moral auszukramen, nachdem Montalt ihn oft genug darüber verſpottet und geſtraft, ja nachdem längſt der Veröffentlichung der Briefe und des großen Aufſehens, das ſie machen, darin erwähnt worden.

Die angebliche Veröffentlichung der Privatbriefe an den Freund in der Provinz erſchien jener Zeit weniger eine unzarte Fiktion, als der unſrigen, da man damals, wie aus vielen Geſchichten erhellt, keine ſtarken Begriffe von Diskretion in Betreff des Briefgeheimniſſes hegte. Indeß ſind vom eilften an die Briefe nicht mehr an den Freund in der Provinz, ſondern an die ehrwürdigen Väter, an die Jeſuiten ſelbſt, adreſſirt. Pascal war dazu auch durch ihre Gegenſchriften gegen die bisherigen Briefe veranlaßt.

Die Jeſuiten hatten ihm beſonders den Vorwurf der Frivolität gemacht, da er über das Heilige ſpotte. Pascal erwidert, er ſey ſo weit davon entfernt, als der Jeſuiten Kaſuiſtik von der Heiligkeit des Evangeliums. Er beruft ſich darauf, daß ja Gott ſelbſt in der Schrift ſage, er werde über den Untergang der Gottloſen ſpottend lachen (ridebo et subsannabo). So iſt ja nach den Vätern das Wort Gottes: Siehe, Adam iſt wie unſer einer! eine pikante, ſehr empfindliche Ironie.

Es iſt, als ſähen wir den Eindruck, welchen dieſer eilfte Brief in der Geſellſchaft machen mußte, auf den Geſichtern

abgemalt, wenn Pascal sich darin an Diejenigen wendet, welche in ihrem blinden Eifer seine Rüge gegen die Verdrehung des Heiligsten bitter tadeln. Kommt dieser Tadel nicht aus dem uns selbst unbewußten Mißvergnügen, welches der unselige Grund in uns immer gegen Diejenigen aufregt, die sich dem Erschlaffen der Sitten widersetzen? Was ist doch das für ein Eifer, der gegen Diejenigen entrüstet ist, welche gegen die öffentlichen Sünden Anklage erheben, nicht gegen Diejenigen, welche sie begehen. Wenn diese Leute in Gefahr wären, ermordet zu werden, wären sie entrüstet, wenn man sie vor diesem Hinterhalt warnte, würden sie lange klagen, daß es lieblos sey, die Absicht der Meuchelmörder zu verrathen? Aergern sie sich, wenn man sie vor vergiftetem Fleische, vor einer Stadt warnt, worin die Pest ist? Woher kommt es aber, daß sie es dennoch für einen Mangel der Liebe halten, wenn man Grundsätze aufdeckt, welche der Religion schädlich sind? Woher anders, als daher, daß sie aus Liebe zum Leben Alles, was zu seiner Erhaltung dient, günstig aufnehmen, während ihre Indifferenz für die Wahrheit sie nicht nur keinen Theil an ihrer Vertheidigung nehmen läßt, sondern auch macht, daß es ihnen wehe thut, wenn man sich anstrengt, die Lüge zu vernichten.

Die Jesuiten sollten bei der Veränderung der Kampfweise nichts gewinnen. Pascal handelt mit ihnen gleichsam wie das ungleich stärkere Raubthier, welches mit seiner Beute spielt, ehe es dieselbe tödtet. Meine bisherigen Briefe, sagt er, sind nur ein Spiel vor dem wahren Kampfe. Ich habe bisher eigentlich nur die Wunden gezeigt, welche man euch schlagen kann; gethan habe ich dieß bisher noch nicht.

Die Jesuiten hatten Pascal in seinen ersten sieben Briefen gegen die Kasuisten zwanzig * Betrügereien, Verfälschungen nachzuweisen gesucht. Er gibt ihnen zu bedenken, ob sie damit klug gethan, da dieser Vorwurf ihn herausfordere, näher auf Prüfung ihrer Moral einzugehen: Der Krieg wird auf eurem Gebiete, auf eure Kosten geführt; und ob ihr gleich gedacht, daß wenn ihr nur

* Der Stellen, welche Pascal aus den Kasuisten aushebt, sind aber einige hundert. Man kann diese 20 als beanstandet bei Seite lassen, ohne daß die Hauptsache dadurch eine andere Gestalt gewänne.

die Fragen durch Schulterminologie verwickeln würdet, auch die Antworten so lang, dunkel und verwickelt seyn würden, daß man allen Geschmack daran verlieren müßte, so will ich doch versuchen, euch dabei so wenig wie möglich lange Weile zu machen. Eure Maximen haben ja an sich schon etwas unbegreiflich Spaßhaftes, welches die Welt stets ergötzt. Und nun gebt Acht und vertheidigt euch so gut wie möglich! —

Ist es einerseits nicht in Abrede zu stellen, daß Pascal einige Citate nicht in dem Sinne vorgebracht hat, welchen sie im Zusammenhange haben, ja daß in der ersten Ausgabe eine Stelle mit Kursivschrift gedruckt war, wovon nur ganz Weniges sich in dem jesuitischen Autor fand, so fallen andererseits die 20 Falschheiten zum Theil als identisch zusammen; einen Theil der Anklagen hat Pascal eingestandener Maßen siegreich zurückgewiesen und für die übrigen kommen wenigstens seiner Wahrhaftigkeit sehr beachtenswerthe, rechtfertigende oder entschuldigende Gründe zu gute.

Pascal scheint nur den Einen Escobar ganz durchgelesen zu haben, welcher zugleich einer der laxesten und der verbreitetsten Kasuisten war; sonst arbeitete er großentheils nach Auszügen und Citaten, welche ihm seine Freunde, namentlich Arnauld und Nicole, an die Hand gaben, zuverlässige Charaktere, aber den Jesuiten verfeindet, welche jene als den Ruin der Kirche ansahen. Ging es doch den Kasuisten selbst öfters so, daß sie den Ansichten ihrer Vorgänger durch Abkürzung einen ziemlich veränderten Sinn gaben, indem sie die Beschränkungen wegließen; das war es ja eben, was die Laxheit der Moral immer mehr zunehmen ließ. Soll etwaige Mißdeutung nur an ihren Gegnern Bosheit und Lüge seyn?

Sodann war Pascal, und das rücken ihm seine Kritiker namentlich vor, er war in der Kasuistik nicht sehr erfahren, manche Begriffe und Distinktionen mußte er übersehen, mußte er mißverstehen, als bloße Schulsubtilitäten zu gering anschlagen. Allein in manchen Fällen hatte sein gesunderes, einfaches sittliches Gefühl ihn, wenn auch nicht das rechte Stichwort der Schule, doch den Grund der Sache treffen lassen. So wiesen ihm die Jesuiten nach, daß mehrere ihrer Kasuisten zwar Denjenigen nicht als Simonisten betrachten, welcher Geld als Motiv nimmt, um eine geistliche Pfründe zu Gunsten eines Anderen zu resigniren,

daß sie es aber nichts desto weniger für eine Sünde erklären. Dieß sind aber zwei sehr verschiedene Fragen, erwidert ihnen Pascal: Denn die Sünden verpflichten nach euren Maximen nur zu beichten, die Simonie zur Zurückgabe. Es gibt aber Personen, welchen dieß sehr verschieden scheint; denn ihr habt wohl Auskunftsmittel gefunden, die Beichte sanft, aber keine die Wiedererstattung angenehm zu machen. — Die Verschiedenheit zwischen der Ansicht Pascals und der Kasuisten beruhte oft nur darauf, ob eine Handlung Todsünde sey oder nicht. Läugneten sie die Todsünde, so glaubte sich Pascal aus demselben Grunde berechtigt, ihnen vorzuwerfen, sie haben die Handlung für erlaubt erklärt.

Ein Hauptmittel der Jesuiten, sich in den Augen der Menge zu rechtfertigen, war die Anführung von Stellen aus ihren Kasuisten, welche den laxen Grundsätzen, die Pascal ausgehoben, durchaus widersprachen. Dieß war aber nicht einmal den Anklagen Pascals entgegen und konnte nur zu dem Beweise genügen, daß diese laxen Grundsätze nicht förmliche Ordenslehre der Jesuiten seyen. Die eigene Anschauung hat uns überzeugt, daß ein Kasuist, (z. B. Escobar, zum sechsten Gebot,) in dem einen Artikel sehr streng, in dem anderen, z. B. derselbe zum fünften und siebten Gebot), sehr lax und unsittlich seyn kann; ja in demselben Artikel finden sich die scheinbar widersprechendsten Entscheidungen: Dieß ist nicht Politik der Jesuiten, noch Absicht, sondern liegt in ihrem Princip, in ihrer Aufgabe und Stellung, was wir auf jeder Seite wiederholen möchten. Pascal hat offenbar in der Hauptsache Recht, wenn er sagt: Lessius wird vom Morde als Heide sprechen, vielleicht von Almosen als Christ; Basquez vom Almosen als Heide, vom Morde als Christ. Aber vermittelst des Probabilismus, welchen Basquez und Lessius festhalten, welcher alle Meinungen zu einem Gemeingute macht, werden sie einander ihre Ansichten leihen und Jeder verpflichtet seyn, Diejenigen freizusprechen, welche nach den Meinungen handeln, die er selbst verdammt, der Andere aber zuläßt. — Wozu anders soll es also dienen, die Stelle aus Basquez (wider den Mord) gegen Lessius Ansicht anzuführen, als zu zeigen, daß Lessius nach Basquez „ein Heide und ein gottloser Mensch sey?" zu was Anderem, als daß am jüngsten Tage Basquez den Lessius in diesem Punkte verdammen wird, Lessius den

Vasquez in einem andern, und daß alle eure Schriftsteller sich im Gerichte wider einander erheben werden, sich gegenseitig über ihre erschrecklichen Uebertretungen des Gesetzes Christi zu verdammen. — So weit Pascal.

Die Weltgeschichte aber ist schon ein Weltgericht.

Vor zwei Abwegen hat sich Der ganz besonders zu hüten, welchem darum zu thun ist, die Lehre der laxen Kasuistik der Jesuiten und Anderer, durchaus der Wahrheit und dem Thatbestand gemäß aufzufassen und darzustellen; hat man einmal den einen oder den andern dieser Kasuisten gelesen, so ist nichts so befremdend, nichts so sehr aller lebendigen Frömmigkeit und Ehrlichkeit zuwider, nichts so gottvergessen, daß man nicht für möglich, oder gar für wahrscheinlich hielte, daß es von einem Kasuisten gelehrt werde. Ist Pascal vielleicht in seinen Erklärungen wiederholt in diese Schlinge gefallen? — Andererseits ist es sosehr aller Wahrscheinlichkeit zuwider, daß christliche Ordensleute, wenn auch nur als Privatgelehrte, in Büchern zum täglichen Gebrauch der Beichtväter, dergleichen Dinge gelehrt und geschrieben; dieß zu glauben scheint so gegen alle Billigkeit und Humanität, daß man, selbst nachdem man solchen Greuel in den klarsten Worten gefunden und wiedergefunden, sie mit eigenen Augen in von der Gesellschaft approbirten Büchern gelesen, sobald das unmittelbare Zeugniß der Sinne verstummt, beinahe daran zweifelt und Anstand nimmt, zu verbürgen, daß man es gelesen. — Dieß ist unser eigener Fall; und wie wir von vorn herein Allem, was in anderen Büchern als Jesuiten-Moral gegeben wurde, durchaus mißtrauten, es als parteiisch und mißverstanden betrachteten, — so müssen wir dasselbe Gericht und Urtheil von Seiten der Leser auch über uns ergehen lassen und vorausſehen.

So möge denn auch Jeder über Pascals Wahrhaftigkeit, über seine Gesinnung und sein Bewußtseyn selbst das Urtheil sprechen, wenn Pascal von sich selbst also zeugt: Wer sich der Lüge bedient, handelt durch den Geist Satans. Es gibt keine Lenkung der Absicht, welche die Verleumdung gut machen könnte; und wenn es sich darum handelte, die ganze Erde zu bekehren, so wäre es nicht erlaubt, einen Unschuldigen anzuschwärzen; denn man

darf nicht das kleinste Uebel thun, um das größte Gute zu Stande zu bringen; die Wahrheit Gottes bedarf unserer Lüge nicht. Und so kann ich denn auch vor Gott sagen, meine Väter, daß ich nichts mehr verabscheue, als die Wahrheit auch im Geringsten zu verletzen und daß ich immer ganz besondere Sorge getragen, den Sinn einer Stelle nicht nur nicht zu verfälschen, was abscheulich wäre, sondern auch ihn nicht zu verändern und ihn, wenn auch noch so wenig, anders zu wenden.

So fanden sich denn auch damals viele Leser unserer Briefe unentschieden zwischen der Achtung vor einem in der Kirche mächtigen Orden und der Evidenz der schweren, dagegen gerichteten Anklagen. Auch war es für Pascal unmöglich, auf alle Erwiderungen, Schmähungen und Verleumdungen der Jesuiten einzugehen und sie zu widerlegen. Daher glaubte er, den Lesern darthun zu müßen, daß die Jesuiten nicht die gewöhnliche Ansicht von der Verleumdung haben; er sucht zu zeigen, wie sie hoffen seelig werden zu können, auch indem sie ihre Feinde verleumden.

Nachdem er nun die gar weitherzigen Aussprüche einiger Jesuiten angeführt, welche es für erlaubt erklären, seine Ehre durch Verleumdung zu vertheidigen, schließt er: Werden wohl diese guten Freunde den Vortheil, ihre Feinde zu verleumden, verlieren wollen, da sie es doch thun können, ohne ihre Seligkeit aufs Spiel zu setzen? Da sie es mit gutem Gewissen thun können, darf man sich nicht verwundern, daß sie Verleumder sind. Nur haben ihre Kasuisten, indem sie durch diese Erlaubniß ihre Gewissen beruhigt, sich bei Jedermann um allen Kredit gebracht und um die Früchte solcher Freiheit in dieser Welt. Denn wer wird einem Verleumder aus Princip noch Glauben schenken?

Dieß diente aber Pascal zugleich als Prolegomenon zur Vertheidigung Port-Royals gegen viele Angriffe, Vorwürfe und Verleumdungen seiner Feinde, namentlich der Jesuiten. Es konnte ihm im sechszehnten Briefe — er ist vom 4. December 1656 datirt und deßwegen so lang, „weil man ihm nicht die Zeit gelassen, denselben kürzer zu machen" — nicht schwer werden zu beweisen, wie grundlos die Behauptung sey, daß man in Port-Royal mit Genf über die Verwerfung der reellen Gegenwart des Leibes Christi im Abendmahl einverstanden sey. Hatten doch die Nonnen den besonderen Beruf übernommen, sich Tag und Nacht in

der ununterbrochenen Anbetung vor der ausgestellten Hostie abzulösen,* und zwar um dadurch ihre Verachtung durch die Häretiker zu sühnen! — Die Freunde Port-Royals belohnten den Eifer Pascals für die Unschuld der gottgeweihten Jungfrauen, für die Reinheit der evangelischen Moral durch die Vergleichung Pascals mit dem von Gottes Geist erfüllten Jünglinge Daniel, der auch die verleumdete Unschuld rettete und die gelüstigen Greise entlarvte, welche diese hatten schänden und verleumden wollen.

Die Jesuiten, durch die Provinzialbriefe in die Enge getrieben konzentrirten nun ihren verzweifelten Widerstand auf den Vorwurf: statt aller Antwort auf die 15 Briefe genügt es, 15 mal zu sagen, der Verfasser sey ein Ketzer und als solcher verdiene er keinen Glauben. — Das war nun hinwiederum ein Ausfall auf den schwächsten Punkt der feindlichen Operationslinie. Hatte Pascal sich für berechtigt gehalten, die gottlosen Sätze einer Anzahl jesuitischer und anderer Kasuisten der Kompanie aufzubürden, so glaubten auch die Jesuiten, ihn als mit Port-Royal identisch behandeln zu dürfen. Nichts trägt bei solchen Kämpfen der Ueberzeugung sosehr dazu bei, daß Jeder sich endlich genöthigt sieht, sich einer bestimmten Partei anzuschließen, als der Umstand, daß er sich wider Willen, besonders von den Feinden, einer Partei beharrlich zugezählt und endlich, allgemein für ihr angehörig angesehen wird. Pascal suchte auf jede Weise sich frei zu erhalten; er erklärt bestimmt, Niemand sey für seine Briefe verantwortlich, als er allein, und er stehe nur für seine Briefe ein, nicht für irgend eine Parteifrage Port-Royals. Wenn er erklärt, er gehöre diesem nicht an, so war dieß wenigstens seiner Absicht und Tendenz nach wahr; er wollte sich nie davon gefangen nehmen lassen, ihm nie, auch jetzt nicht

* Man kann freilich nicht ganz läugnen, daß diese unabläßige Anbetung des Sakraments bei oft lange verschobenem Genuß desselben den geistigen, mystischen Genuß des Leibes Christi auf Kosten des sakramentlichen zu begünstigen schien. Wohl ein Anhänger von Port-Royal soll zu dem Stallmeister des Marquis d'Urfe gesagt haben: Man wirft uns vor, wir seyen nicht innerlich und geistig genug; aber man täuscht sich, denn wir glauben, daß eine geistige Kommunion in einem rechten Gebet vor dem ausgestellten Sakramente denselben Werth für uns hat, als eine sakramentliche Kommunion, daß eine halbe Stunde auf diese Weise soviel sey, als wenn man die Messe hörte oder läse, und daß eine rechte Herzensbuße so viel werth sey, als die Beichte.

seine Ueberzeugung zum Opfer bringen. Nichts desto weniger vertheidigt er sofort lebhaft die Unterscheidung des Faktums und des Glaubensgesetzes, welche Arnauld wie einen Blitzableiter gegen den Zorn des Vatikans aufgestellt. Wir erkennen in dieser Distinktion den Geist des Sorbonnisten und des Parlaments-Advokaten; und können hieher die Worte ziehen, welcher Pirot sich in einem anderen Zusammenhang bedient: Ich glaubte, es sey dieß noch ein Rest von Jurisprudenz, welche er nicht ganz vergessen; weil man im Palais (Parlament) die Entschuldigung dessen eher aufnimmt, welcher behauptet, er habe das Faktum nicht gewußt, als wenn Einer versichert, er habe das Gesetz nicht gekannt.

Diese Ansicht, welche Pascal hier, wie in den ersten Briefen verficht, ist wichtig schon um der Vergleichung willen mit der Ueberzeugung, auf welche hin er starb. Er erzählte dort, der Streit über den Jansenismus habe ihm bedeutend geschienen, so lange er geglaubt, man sey über das Dogma selbst nicht einig, man streite über die Wahrheit und Falschheit der fünf Sätze. Sobald er aber gesehen, daß man nur darüber sich zanke, ob diese wörtlich in Jansens Augustin enthalten seyn, habe er aufgehört sich dafür zu interessiren, da ja die Religion dabei nicht mehr interessirt war. Er wirft den Jesuiten mit vielem Schein vor, daß sie alle Paar Jahre die Ketzerei in etwas Anderes gesetzt; allein die Ursache davon lag doch eigentlich darin, daß die Jansenisten, sobald sie sich in irgend einem Rechtsgrunde oder Vorwande nicht mehr gegen die vereinten kirchlichen und politischen Autoritäten halten konnten, sich auf einen anderen Punkt zurückzogen, welchen die Jesuiten sofort als einen Vorwand des Ungehorsams gegen die Kirche, also als versteckte Ketzerei, angriffen.

Die Kirche, sagt Pascal, entscheidet mit göttlicher Autorität über die Glaubenspunkte, da unser Seelenheil an den uns geoffenbarten Glauben gebunden ist, welcher sich in der Kirche durch die Tradition erhält, aber sie ist nicht untrüglich in besonderen Thatsachen. Darin kann sich ein klarer Vernunftgrund ihrer immerhin großen Autorität entgegensetzen. So haben Neuere, selbst Jesuiten, ungerügt die Orthodoxie von Origenes Schriften behauptet, obgleich das fünfte allgemeine Koncil sie als ketzerisch verdammt und Sirmond vertheidigt die Schriften von Theodoret. Bellarmin ist von Niemanden für einen Ketzer angesehen worden, ob er gleich

die Briefe von Papst Honorius für orthodox erklärt, welche drei allgemeine Koncilien und einige seiner Nachfolger als monotheletisch verdammt haben. Warum soll es aber gerade in unserem Falle eine Ketzerei seyn, die Ansicht des Papstes über eine bloße besondere Thatsache für nicht untrüglich, noch für absolut verbindend zu halten? Es ist immerhin mißliebig zu sagen, der Papst habe sich in einer Thatsache betrogen. Aber da braucht man ja nur zu sagen, ihr habt den Papst betrogen, was, nachdem man euch so gut kennen gelernt, keinen Skandal mehr machen kann.

Etwas unwahrscheinlich lautet es immer, wenn Pascal behauptet, es sey die Lehre der sogenannten Jansenisten nichts Anderes, als die der Thomisten und der Sorbonne — welche doch Arnauld so eben mit seinen Anhängern ausgeschlossen — es sey all dieser Lärm für gar nichts; daran seyen allein die Jesuiten Schuld, welche nicht über eine Ketzerei entrüstet seyen, sondern nur ihre Feinde als Ketzer verfolgen möchten. Es kommt ja Alles auf eine unwesentliche Thatsache hinaus, und darüber sind die Augen die berufenen Schiedsrichter. Denn nach den größten Vätern der Kirche haben die Sinne und der Verstand so gut ihr bestimmtes Feld, worin sie in letzter Instanz entscheiden, als der Glauben. Es fehlt so viel, daß der Glauben jene zerstörte, daß man vielmehr die Treue der Sinne nicht in Zweifel ziehen könnte, ohne den Glauben selbst zu zerstören. Denn der Glauben kommt aus dem Hören. Der Glauben hat aber auf seinem eigenen Gebiete zwei Quellen, die Schrift und die Aussprüche der Päpste. Beide können einer sonst schon feststehenden Wahrheit nicht widersprechen; aber zu bemerken ist der Unterschied, welchen Pascal macht. Das Wort Gottes ist auch in Thatsachen untrüglich; da aber auch die Sinne und die Vernunft auf ihrem Grund und Boden Wahrheit geben, so müssen ihre Aussagen mit denen der Schrift übereinstimmend seyn oder doch, wenn es die nächste Erklärung der Schrift nicht ist, durch eine andere Erklärung und durch Auffindung eines andern Sinnes damit übereinstimmend gemacht werden. Päpstliche Dekrete aber können in Thatsachen Falsches behaupten, wie es Galiläi gegenüber geschah. — Ist es Pascal vor Allem um die evangelische Wahrheit und Tugend, um die Norm des Glaubens und des Handelns, um die Freiheit des Gewissens zu thun, so vergißt er darum nicht, selbst gegen die

Autoritäten, welche die Träger dieser Güter sind, das Recht der Vernunft, der Erfahrung in Anspruch zu nehmen, besonders aber für den Stamm menschlicher Kenntnisse, welcher ihn mit Stolz als einen seiner Väter nennt, für die mathematischen und die Naturwissenschaften. Wie durfte er gegen sie undankbar seyn? Hatte er doch an ihnen seinen Sinn für die höchsten Wahrheiten geübt, war dieser ihm doch an jenen erstarkt. (Siehe den ersten Band unserer Geschichte von Port-Royal. Seite 668 et seq.)

Mit diesem achtzehnten Briefe ist die ganze Sammlung der Provinzialbriefe abgeschlossen. Wir bemerken noch, daß er vom 24. Februar 1657 datirt ist, also gerade ein Jahr nachdem das Wunder an seiner Nichte in Port-Royal geschehen seyn soll; er ist an Pater Annat, Beichtvater des Königs adressirt. Aus dem bisherigen erhellt schon, daß eigentlich nur die zehn ersten Briefe Provinzialbriefe genannt werden können, da die folgenden an Jesuiten geschrieben sind. Ohnedieß ist im ganzen Ton vom eilften an ein großer Unterschied und nur dieser, der siebenzehnte und einige Stücke des sechszehnten und achtzehnten sind den früheren an die Seite zu setzen.

Wir wagen nicht ein Urtheil über den literarischen Werth unserer Briefe zu fällen; ihre Bedeutung, ihr Werth liegt theils in der gewandten, feinen, lebendigen Behandlung eines schwierigen Stoffes, welcher aber die Zeitgenossen in hohem Grade interessirte, was man freilich bei der absoluten Gleichgültigkeit des jetzigen Frankreichs gegen solche Fragen beinahe unmöglich finden möchte; theils weil das Buch gleichsam der französischen klassischen Sprache die Zunge löste, und darin eine Epoche bildet wie kein anderes Buch. Zwei Männer namentlich waren dem Zeitalter Louis XIV. geschenkt, welchen darüber der Urtheilsspruch zusteht, Bossuet und der besonnene, liebenswürdige Kritiker Boileau. Jener sagte, wenn ihm die Wahl frei stünde, welches Buch er wollte geschrieben haben, würde er die Provinzialbriefe wählen. — Frau von Sevigne erzählt (in ihrem Briefe vom 15. Jan. 1690): Boileau habe bei einem Diner bei Lamoignon die alten Klassiker sehr hoch gehalten und erklärt, er ziehe ihnen, wie allen neuen, nur Einen neuen vor. Der Jesuite Corbellini suchte durch Spott Boileau zu nöthigen, sich näher zu erklären. Umsonst warnte dieser seinen Gegner und versicherte ihn, daß er diesen Schriftsteller gewiß

ſchon geleſen; endlich ſagte er: nun wenn ihr es durchaus wollt — es iſt Pascal! — Morbleu, Pascal! rief der Jeſuite; Pascal iſt ſchön, ſo gut das Falſche es ſeyn kann! — Das Falſche? erwiderte Boileau, wißt, daß er eben ſo wahr als unnachahmlich iſt. — Der Jeſuite Bouhours fragte den ihm befreundeten Kritiker um Rath, welchen Schriftſteller er als das beſte Muſter der franzöſiſchen Sprache leſen ſolle. Welcher iſt nach Ihrer Anſicht der vollkommene? — Leſen wir die Provinzialbriefe, glauben Sie mir; wir wollen ja kein anderes Buch leſen. — Voltaire, der ſich doch auch ein wenig darauf verſtand, erklärt ſie für das erſte Buch von Genie in der franzöſiſchen Sprache, welches alle Arten von Beredtſamkeit zuſammenfaßt.

Haben wir bisher die Kaſuiſtik und die ſogenannte Jeſuiten-Moral erörtet, indem wir dem Faden der feindlichen Briefe folgten, ſo wollen wir nun jene ſelbſt noch unmittelbarer zu Rathe ziehen. Daniel, welchem wir wohl ein richtiges Urtheil zutrauen dürfen, ſagt, der Einzige, welchen die Jeſuiten in ihrer großen Bedrängniß hätten entgegenſtellen können, wäre Pater Le-Moine geweſen, „ein ſchöner Geiſt von angenehmer Imagination, deſſen Schreibart, blumenreich und glänzend war.“ Er hatte ſich ſchon gegen die Théologie Morale des Jésuites von Arnauld ſeine Sporen verdient und die Etrille du Pegase Janséniste geſchrieben. Aber gerade ſeine Schrift über die leichte, bequeme Frömmigkeit hatte Pascal ſelbſt zum Stoff ſeiner Rüge gedient, wie dieß Buch überhaupt auch ſonſt nicht wenig beachtet wurde. Wir glauben eines der charakteriſtiſchen Symptome der jeſuitiſchen Moral und ihrer Schlaffheit zu faſſen, wenn wir Port-Royals ſtrenge Lehre damit zuſammenhalten. Für dieſe nehmen wir Janſens Principien der Moral als authentiſch, wie denn auch Pascal überall durchaus auf ihnen wurzelt.

Der Satz: Je höher das Ziel geſteckt wird, deſto Wenigere erreichen es, kann gleichſam als Axiom angeſtellt werden. Daher decken ſich bei Janſen die Lehren: 1) Gut iſt nur das abſolut Gute, das Göttliche; 2) Nur Wenige, nur eine beſtimmte Minderzahl erreicht das Ziel. Der Grundcharakter iſt tiefe Demuth, unerſchütterliches Gottvertrauen, große moraliſche Strenge.

Dagegen lehrt Le-Moine: 1) Gut iſt nicht bloß das abſolut Gute, das Beſte, ſondern Alles in ſeiner Art; 2) Dieſes Gute

ist für Jeden erreichbar. Die Tugend und Frömmigkeit ist nicht so ernst und hart, wie Einige sie machen. Je leichter, annehmlicher man die Tugend macht, desto Mehrere erreichen sie und die Seligkeit, die auch nicht eine ungetheilte ist, sondern Stufen hat. (Siehe Beilage X.)

Dort ist die göttliche Gnade eine untheilbare; hier verschieden je nach den Bedürfnissen und dem Stande.

Auch Jansen übersieht die Mittelstände zwischen der absoluten Sündenknechtschaft und den Gefäßen, den Organen der göttlichen Gnade, nicht. Aber sofern sie nicht zum höchsten Ziele führen, sind sie alle unter der Sünde beschlossen, während sie für Le-Moine ein minder vollkommenes Gutes sind, ein Begriff, den Jansen durchaus nicht kennt, vielmehr als sich durchaus widersprechend verwirft. Es ist ihm, als würde die Einheit Gottes dadurch angetastet. Jansens — freilich beinahe zu viel beweisende — Theodicee gibt diesen Mittelstufen nur die Bedeutung der nothwendigen dunkeln, bösen Grundlage des Lichtreichs; nach Le-Moine sind sie das Mittel zum guten Endziele, darum selbst gut. Beide Systeme finden im Begriff der Schönheit die Auflösung der Ungleichheiten und Widersprüche; sie kommen darum aber doch nicht zu demselben sittlichen Endresultate.

Es liegt hier etwas zu Grunde, was uns an den alten Streit des Idealismus und Realismus, der platonischen und der aristotelischen Richtung erinnert. Für Le-Moine ist es der Stand, die Natur jedes Einzelnen, was ihm seine Aufgabe, sein Gutes vorsteckt. Was darüber hinaus liegt ist erstaunlich, aber unnöthig, nur ein mühsamer Lauf über das Ziel hinaus, wofür uns Gott und die Welt nicht danken; für Viele ist es gefährlich. Jansen steigt von oben herab: Gott ist gut. So hat es keine Noth damit, daß sich Jemand über das Eine, ihm und Allen gesteckte, Ziel hinauserhebe. Selbst der Weg und die Kraft dazu ist ihm wesentlich nur Eine; Le-Moine lehrt selbst eine Mannigfaltigkeit der Ziele; die Kräfte sind je nach Umständen verschieden und eine Kombination der göttlichen und menschlichen. Jansen kann sich die Idee des Guten nicht hoch genug stellen; Le-Moine sieht und trachtet nur darnach, wie er die Aufgabe einem Jeden und seiner Schwachheit so nahe wie möglich rücke, um die Möglichkeit sie zu erreichen möglichst zu vermehren. Wäre es erlaubt zu scheiden, würden

wir sagen, dort herrsche die Liebe zu Gott, hier die zu den Menschen vor. Dort ist eine strenge Unzufriedenheit mit sich selbst, die nur im Höchsten allein zur Ruhe kommt, hier eine freilich etwas irdische Behaglichkeit, welche auch das Ihrige thun will, es sich aber so leicht, sich es so bequem wie möglich macht, und der es genügt auf den Stufen, wenn vielleicht auch den unteren, des Heiligthums zu sitzen.

Ueber dieser seiner „leichten, bequemen Frömmigkeit" kennt Le-Moine nur eine ausserordentliche, welche nicht Allen, nur Wenigen zur Pflicht gemacht ist, wie denn auch nur Wenige die dazu nöthige außerordentliche Gnade erhalten. Das sind seine Auserwählten; die Anderen sind darum aber nicht Verworfene, sie haben ihre Frömmigkeit, ihre Seligkeit im Himmel ist ihnen eben so gewiß, vielleicht gewisser; Alle, auch die Auserwählten, müssen durch diese niederen Stufen hindurch, und für die Meisten, im Allgemeinen, ist das Streben nach der höchsten Vollkommenheit gefährlich und schädlich. Diese besteht denn nach ihm freilich in nichts Anderem, als in außerordentlichen Bußübungen, in allerlei Ueberschwenglichkeiten, in einer Art von Klosterascese ohne eigentliches Gelübde; diesen gegenüber müssen die ordentlichen Berufspflichten allerdings in ihrem guten Rechte bleiben. Denn von dem Sehnen und Ringen nach einer uniformlosen, wesentlich innerlichen Heiligkeit hat unser Mönch keinen Begriff, noch Ahnung. Sein Maßstab ist ein durchaus äußerer, er mißt nicht bloß die Freuden und Mühen der verschiedenen Frömmigkeitsgrade unter einander, sondern er vergleicht sie auch mit den Freuden und Mühen der Sünde. Dabei hebt er namentlich den Unterschied der schwer- und der leichtblütigen Temperamente als wesentlich heraus. Eine Hauptangelegenheit ist ihm zu beweisen, daß die Frömmigkeit nicht melancholisch ist. Lehrt er doch die Kunst, beim Kartenspiel und am Glücksrad durch einige Procente Antheil, die man den Armen zutheilt, Gott selbst in sein Interesse zu ziehen und so durch ihn den Lenker des Zufalls einen reicheren Spielgewinn zu ernten. (Buch II, Kapitel 7.)

Jansen und Le-Moine kommen darin überein, daß die Frömmigkeit, daß Gott uns nur dadurch gewinnen und festhalten kann, daß er uns eine höhere Wonne gibt, als die Welt. Sie unterscheiden sich dadurch beide von dem schrankenlosen Enthusiasmus

der Uneigennützigkeit der Quietisten. Aber die Begriffe von Glückseligkeit sind bei jenen in demselben Grade verschieden, wie die Begriffe von dem Guten. Molinos will gerne die Höllenqualen dulden, wenn er nur Gott hat; Jansen sind Einheit mit Gott und Seligkeit Ausdrücke für denselben Begriff; er will dafür gern seine eigenste, innerste Persönlichkeit abtödten lassen; Le-Moine begnügt sich mit einer niedereren Seligkeit im Himmel, wenn er es nur bequem hat.

Wie jeder Stand seine Tugend hat, so hat er auch seine Kleidung, seinen erlaubten Luxus, ein Punkt, welchen die Kasuisten unter dem Artikel von der Verpflichtung zum Almosen gar gefällig auszuführen pflegen. Le-Moine lehrt ausdrücklich, die christliche Enthaltsamkeit verlange nicht, daß man sich der Armen wegen von etwas enthalte, was zu den Annehmlichkeiten des Lebens gehört. „Der katholische Kultus ziert ja auch die Abstufungen seiner Hierarchie mehr oder minder mit Gold und Purpur!" Es liegt Le-Moine namentlich daran, zu beweisen, daß auch die Reichen so gut selig werden können, als irgend ein Anderer. Wenn die verschiedenen Stufen der Frömmigkeit gleich sichere Ansprüche auf den Himmel haben, so auch die verschiedenen Stände der Welt und umgekehrt. Der Mönch verräth sich aber doch in dem Ineinanderfließen der Sätze: man kann in allen Ständen (was bei ihm schon eine bedeutende Aufklärung ist) ungefähr gleich gut selig werden, und: man kann es, auch wenn man nach der Weise dieser Welt lebt.

Auch hier begegnen wir wieder der gefährlichen Vermengung der Grundsätze der Mönchsasceſe und der Sittlichkeit, der menschlichen Satzung und des göttlichen Gesetzes, indem mit jener auch diese erschüttert wird.

Nur das Alter hat sich des Schmucks zu enthalten und hat allein an die Ewigkeit zu denken. Le-Moine, sonst so galant, ist unbarmherzig gegen die koqueften alten Weiber; er malt das Laster mit keinen so grellen, er malt es hie und da selbst mit nicht unvortheilhaften Farben. Nicht minder bezeichnend ist die Weise, wie seine Satyre nur die grellen Uebertreibungen trifft; die Sünden, welche sich in den Schranken des Anstands halten, werden sehr schonend behandelt. Die Modifirungen und schönen Phrasen, womit etwas verboten oder von etwas abgerathen wird, scheinen

es bisweilen eher zu erlauben oder dazu einzuladen; oder auch, nachdem vor etwas gewarnt worden, wird daſſelbe ſofort als etwas ſehr Liebliches und Wohlanſtändiges anempfohlen. Ein ſtarker Beleg dazu iſt der Abſchnitt von der Galanterie (zweites Buch, dreizehntes und vierzehntes Kapitel), worin Le-Moine in ſeiner ſtaunenden Lobpreiſung des Geiſtes und der Manieren des Hofs, der Ariſtokratie der großen Welt nicht bloß lächerlich, ſondern ſelbſt frivol wird. Dieß Alles erinnert auch im Einzelnen ſehr ſtark an die Kaſuiſten, obgleich an die Stelle kanoniſch gelehrter Sprache ſchöngeiſtige, galante Phraſen getreten. Erſtaunlich aber iſt, was er über die Reinheit der Intention zu ſagen wagt, welche er nur eine Formalität, eine Färbung nennt. (Siehe die Beilage gegen ihren Schluß.)

Der Orden der Jeſuiten hatte ſich anfangs eine Hauptaufgabe daraus gemacht, die Betrachtungen der Glaubigen zu lenken, wie denn ihr Stifter in dieſer inneren Arbeit erſtarkt war und eine unglaublich wirkſame Anleitung zur Meditation gegeben. Allein der Orden war großentheils längſt zu praktiſch, zu äußerlich geworden, er richtete ſein Vertrauen mehr auf äußere, ſinnliche Mittel zur Förderung der Frömmigkeit; und ſo ſetzt denn auch Le-Moine die Kontemplation möglichſt herunter; „die dazu nöthige Anſtrengung der Geiſteskräfte verträgt ſich ohnedieß mit der bequemen Frömmigkeit nicht und könnte leicht den Organen ſchaden.“

Nach dieſem Allem iſt nicht zu verwundern, wenn geradezu behauptet wird, es wäre mit der göttlichen Vorſehung ſchlecht beſtellt, wenn es uns ſchwer gemacht wäre, fromm und ſelig zu werden. Ja es muß ihm dieß ſehr leicht erſcheinen, da er die menſchliche Natur als gut vorausſetzt; das Mangelhafte, was in unſerer Natur liegt, iſt eben damit entſchuldigt, z. B. das Heruntерſinken von den höheren Stufen der Tugend und Frömmigkeit. Werden wir doch ermahnt, nicht zu vergeſſen, daß mehr Erde als Feuer in unſerer Natur ſey, daher wir nicht gar zu hoch zu ſtreben haben; was beinahe an den Materialismus ſtreift. Da aber in unſerer Natur der Grund nicht liegen könnte, wenn wir die zu ſo herabgeſetztem Preiſe angebotene Frömmigkeit uns nicht leicht zu eigen zu machen vermöchten, ſo müßte die Schuld offenbar an der Vorſehung Gottes liegen, wenn es uns wirklich ſchwer würde, ſie zu erlangen. Le-Moine ſchließt mit allem Rechte: Ich habe

nicht bloß gezeigt, daß die Frömmigkeit nicht so verdrießlich und streng ist, nicht so wild und barbarisch, sondern sogar, daß sie bequem und leicht ist, selbst leichter, als das Laster und die Wollust. — Die Wurzel der Sünde liegt nach ihm offenbar darin, daß die Meisten noch nicht aufgeklärt genug sind, dieses einzusehen.

Auf der königlichen Bibliothek in Paris findet sich ein Kupferstich, welcher den breiten, ebenen, blumenreichen Tugendweg Le-Moines, neben dem steilen, mühevollen des Evangeliums und des Jansenismus darstellt. (Der berühmte Maler Champagne, der Freund Port-Royals, hat Le-Moine durch sein Portrait verewigt. Unter einem alten Kupferstiche finden sich als Anagramm von Alfonsus Le-Moine die Worte: ille fons amoenus.)

Und nun nur noch ein Wort über ihn: Le-Moine wollte eine Apologie der Frömmigkeit geben; dasselbe beabsichtigt Pascal in seinen Gedanken über die Religion. Jeder mag die Vergleichung selbst ausführen.

Nehmen wir nun noch Le-Moines eigene Worte, seine Redeweise dazu, so wird uns auch das Verdienst, welches die Provinzialbriefe um Styl und Geschmack haben, erst recht klar werden. Nicht bloß die laxen, gottlosen Grundsätze über Sittlichkeit, welche uns einen hauptsächlichen Aufschluß darüber geben, wie die Völker spanischen Geblüts so tief in ihrer moralischen Kraft herunter sinken konnten, und vielleicht der Absolutismus kamen von jenseits der Pyrenäen nach Frankreich, sondern auch jene schwülstige, von hohlen Phrasen aufgequollene und durch lächerliche Bilder-unverständliche Sprache war von dorther nach Frankreich gedrungen. Wir finden sie namentlich in den Vorreden der Kasuisten, wo sie mit dem trockenen Körper des Buches vollends einen komischen Kontrast bilden. Längst geißelte man „den spanischen Wind" in Karrikaturen, man fand spanische Sitten lächerlich, man haßte Spanien als Frankreichs Erbfeind, aber in Poesie und Prosa wurde man diese tolle, ruhmredige Freigebigkeit mit Phrasen nicht los. Wir haben ihren galanten, ritterlichen Pastoral-Jargon schon im Hotel Rambouillet begegnet. Richelieu, sonst doch der geschworene Feind Spaniens, nahm sich seiner in der Person des renommistischen Theaterdichters Scudery gegen die

Neuerungen Corneille's an, dessen Cid unter den Theaterhelden dieses falsch maurischen Geschmacks keine geringere Niederlage anrichtete, als der Campeador selbst in den Schaaren der ruhmredigen Mohrenkönige. Die Provinzialbriefe vollendeten die Niederlage dieses schlechten Geschmacks, welcher zum Glück keine so tiefen Wurzeln hatte, als die kasuistische Moral. In Beiden war ein affektirtes Festhalten, eine rein äußerliche Verehrung des Mittelalterlichen, dessen Gesinnung und Geist man doch durchaus fremd geworden, wogegen Pascal das gute, wenn nicht historische, doch ewige Recht des guten, natürlichen Geschmacks, der inwohnenden Sittlichkeit, der persönlichen Freiheit siegreich geltend machte.

Wir halten uns für berechtigt und verpflichtet, hier noch in kurzen Sätzen einige Resultate mitzutheilen, welche sich uns beim gewissenhaften Lesen einiger Kasuisten und der Darstellung der kirchlichen Alterthümer bei Bingham aufgedrungen.

Unter jenen haben wir uns natürlich mit Escobar (siehe Beilage XI.) besonders befaßt. Wir hatten die sechsunddreißigste Ausgabe vor uns.

Es ist ganz natürlich, daß eine gewisse Partei gegen diese Auszüge und obige unmittelbaren Resultate, da es ihr nicht möglich seyn dürfte, sonst etwas dagegen vorzubringen, zweierlei vorschützen wird. Fürerst, Escobar sey nur ein Einzelner, ein Privatgelehrter. — Allein es ist nur Schade, daß die Kasuistik, besonders seit der Mitte des sechszehnten Jahrhunderts, eine so große Anzahl von derartigen Einzelnen hervorgebracht hat, welche immer Einer auf der Schulter des Anderen stehen, sich verzweigen wie ein Korallenriff, so daß Jeder als ein wahres instar omnium herausgenommen werden kann. Der Probabilismus, die Wurzel und der Gipfel des ganzen Unfugs, war, nicht bloß nach dem Zeugniß der Jesuiten, zu Ende des Jahrhunderts die beinahe allgemein in den Schulen angenommene Lehre. —

Sodann ist es klar, daß diese Beicht-Praxis und ihre Grundsätze wenigstens mittelbar mit dem Systeme zusammenhängen, welches die römisch-katholische Kirche von der Mitte des Jahrhunderts an der Reformation gegenüber feststellte. Die Jesuiten, die Erstlinge und die Förderer dieser Reaktion, bildeten nothwendig

auch ihre Konsequenzen am weitsten und frechsten aus. Darum haben wir hier die sechsunddreißigste Ausgabe eines Handbuchs für Beichtväter vor uns, welches trotz seiner abscheulichen Grundsätze nicht nur von der Kirche nicht censirt war, sondern durch ihr offizielles Stillschweigen und den Gebrauch der Beichtväter in allen Ländern als sanktionirt erschien. Es ist ein Gräuel, zu denken, daß Hunderten von Priestern die Heilige Schrift nicht so zur Hand war, als dieser Kasuist. Die Jesuiten haben dem restaurirten, dem anti-evangelischen Katholicismus auch dadurch große Dienste gethan, daß sie viele Sünden, welche unläugbar die der römischen Kirche waren, auf sich nahmen und trugen; also daß man auf ihr Haupt bei manchen Gelegenheiten allen diesen Fluch zusammenbeschwor und sie für die gemeinsame Sünde in die Verbannung schickte. Aber Pascal gegenüber haben sie es nicht verschweigen können, noch dürfen, daß man nicht sie allein verantwortlich machen dürfe, sondern den Papst und die römische Kirche, die über ein Jahrhundert dazu geschwiegen, ja aus deren Principien sie dieß Alles gefolgert. Wer dieß läugnet, den verweisen wir an die Jesuiten, er hat es mit diesen zu thun, und darin hatten sie gegen Pascal zum Theil Recht. Nur waren sie, wie überall, so auch hier, im Vordertreffen des Katholicismus, gleichsam seine enfans perdus im Kampf gegen die evangelische Kirche, auch hierin am weitesten gegangen.

Die mehr noch kirchliche, als religiöse Reaktion des römischen Katholicismus, welche nach der Mitte des sechszehnten Jahrhunderts zuerst in Marcell II. und etwas später auf längere Zeit den päpstlichen Stuhl besteigt, diese Reaktion charakterisirt sich einerseits durch die Nachsicht und Schlaffheit im Beichtstuhl, so streng sie darauf dringt, daß Jeder seiner Verpflichtung zu beichten nachkomme, andererseits durch die unerbittliche Inquisition.

So sind auch die Jesuiten gewöhnlich nachsichtig gegen die wenn nur im äußeren Verband und Gehorsam der Kirche Lebenden, ja gegen die Heiden, unversöhnlich und unerbittlich gegen Alle, welche an Christum glaubten, ohne der äußeren, römischen Kirche sich zu unterwerfen. Diese Kirche in ihrer ganzen Körperlichkeit und Aeußerlichkeit auf Tod und Leben zu verfechten, das war ja die nothwendige Tendenz dieser Reaktion und des

Jesuitenordens, nachdem sie eine Reform der Kirche an Haupt und Gliedern durch das evangelische Princip zurückgewiesen.

Ein Aeußeres aber als höchsten Zweck und Ziel aufstellen führt eben so gewiß zur Unsittlichkeit, als die Anbetung eines leiblichen Gegenstandes Götzendienst ist. Darin liegt die ganze Wurzel der Unsittlichkeit der sogenannten Jesuiten-Moral, der Kasuistik. Daher ist auch in früheren Jahrhunderten des Katholicismus manche Spur von ihr zu finden. Pascal charakterisirt seinen Gegensatz dagegen dadurch, daß er in vielen Fällen von *Religion* spricht, wo die Jesuiten den Begriff der *Kirche* voranstellen. *Es liegt darin für unsere Zeit, welche vieler Orten Kirchlichkeit um jeden Preis predigt und anstrebt, eine gewichtige Warnung.*

Die gemeine, herrschende Ansicht legt den Charakter des Jesuitismus in das Princip, *daß der Zweck das Mittel heilige*. Wir gestehen, daß wir uns nicht entsinnen, diesen Grundsatz je in einem Jesuiten ausgesprochen gefunden zu haben. Etwas Wahres mag daran seyn. Aber was ist denn dieser Zweck? das ist die entscheidende Frage. Es ist die Behauptung eines äußeren, historischen Faktums und seiner Unerschütterlichkeit (also in dieser Beziehung gewissermaßen das Gegentheil des Jansenismus mit seiner Unterscheidung der Glaubensnorm und des historischen Faktums). Allein jeder auch politische, sowohl revolutionäre, als konservative Fanatismus hat jenen Grundsatz, daß der Zweck die Mittel heilige; er hat ja mit dem Jesuitenthum immerhin auch das gemein, daß er ein Aeußeres als letzten Zweck aufstellt, welcher für Alles, was sich auf ihn bezieht, Absolution ertheilt.

Auch die *protestantische Orthodoxie* hat nicht selten, um den ganzen angeerbten Bestand festzuhalten, zu Mitteln und Ausflüchten gegriffen, welche in einem hohen Grade erzwungen sind, wodurch anerkannte Wahrheiten ignorirt oder ungerechter Weise auf die Seite geschoben wurden, so daß es uns um die völlige Wahrhaftigkeit bange wird. Aber was ist das Alles gegen die Korruption, gegen die systematische Korruption, welche unter Anderen ein Escobar durch ganze Kapitel predigt! und worin liegt der Grund dieser Verschiedenheit, wenn nicht darin, daß einerseits diese Orthodoxie, zu deren Behauptung dieß geschehen, der evangelischen Wahrheit ungleich näher steht, andererseits darin,

daß sie lange nicht in dem Grade ein Aeußeres, ein legaler Buchstabe ist, als die Kirchlichkeit der römischen Restauration und des Jesuitenthums. —

Der Rationalismus aber, wie er sich namentlich in und neben dem Protestantismus entwickelt, stößt zwar in dem tertium des Pelagianismus mit der extremen Richtung des Jesuitismus nahe zusammen, und im Probabilismus hinwiederum liegt die rationalistische Skepsis verborgen. Woher kommt es aber, daß dieser Rationalismus nie in der Moral diese Erschlaffung zum Princip erhoben, sondern vielmehr sich gewöhnlich durch Strenge der Moralprincipien zu berechtigen sucht; woher anders, als daher, daß er sich nicht genöthigt sieht, ein äußeres Faktum durch jedes mögliche Mittel zu stützen, und daß es für ihn keine Möglichkeit gibt, der menschlichen Gesellschaft, weil der Sittlichkeit gefährliche Resultate durch vorgeschobene äußere Autoritäten zu entschuldigen. Er weiß, daß er sie vor Gott und den Menschen selbst zu verantworten, daß er selbst dafür einzustehen hat.

Fürs Zweite muß und wird bewußte Partei, eben weil es ihr nicht um die Wahrheit, namentlich nicht um die historische, sondern um die Behauptung eines Aeußeren, um äußere Zwecke zu thun ist, gegen unsere wörtlichen Uebersetzungen und unmittelbaren Resultate namentlich aus Escobar vorschützen: die Stellen seyn aus dem Zusammenhang gerissen. Wer das Buch selbst kennt, kann dieß ehrlicher Weise nicht behaupten. Denn es besteht jede Seite aus einer Reihe beinahe ganz isolirter Fragen und Antworten. Damit wollen wir nicht läugnen, daß Escobar selbst die Entscheidungen der größeren kasuistischen Werke, vielleicht nicht selten, aus dem Zusammenhang gerissen. Allein das ist nicht unsere Schuld und in dieser Form erhielten die Beichtväter der katholischen Christenheit die Entscheidungen in den 36 Ausgaben — und es war dieß noch nicht die letzte — des für sie besonders geschriebenen Handbuchs.

Hier findet auch der Einwurf seine Würdigung, daß Pascal die in lateinischen, in wenig oder nur von Sachverständigen gelesenen Büchern niedergelegten Unsittlichkeiten unberufener Weise in der Landessprache öffentlich zur Schau gestellt und zu allgemeinem Skandal aufgedeckt habe.

Den Skandal wollen wir nicht läugnen; aber Escobar war nur Einer von Vielen, ein Auszug aus Vielen, und doch hatte er 36 Ausgaben erlebt; ein wenig gelesenes Buch, welches 36 Ausgaben erlebt, ist wirklich eine Seltenheit! Desto schlimmer aber ist es, wenn das Buch nur von Denen gelesen worden, für welche es bestimmt war, von Raths bedürftigen Beichtvätern, welche die Gewissen und den Wandel der Gläubigen darnach lenkten.

Als die Provinzialbriefe erschienen, lebte Escobar * in allen Ehren zu Valladolid, wo er an seinem Foliantenwerk, der Summe der Moraltheologie arbeitete. Die Jesuiten sollen ihm jeden der fatalen Briefe sogleich dahin geschickt haben. Die Nachfrage nach seinem von Pascal besonders benützten liber theologiae moralis war in Paris von Seiten der Laien augenblicklich so stark, daß die Exemplare sehr selten wurden und eilig eine neue Auflage gemacht worden seyn soll.

Ein weiterer Kasuiste, welchen wir besonders zu Rath gezogen, ist der Jesuite Alloza aus Lima (siehe Beilage XII.). Er hat das Verdienst in seinen Flores summarum oder seinem Alphabetum morale die Buchstaben-Legalität so sehr vervollkommnet zu haben, daß er die Moral nicht als Organisches, sondern in alphabetischer Ordnung behandelt. Für die Beichtväter war dieß das Bequemste. Was uns aber hauptsächlich bewog, den Auszügen aus seinem Werke einen besondern Raum zuzugestehen, ist der Umstand, daß er zum Theil nach peruanischen Manuskripten arbeitete. Die Kasuisten, namentlich die spanischen, sind eine reiche, bis jetzt wenig benütze Quelle für die pragmatische Geschichte der modernen Völker, ihrer Regierungen, ihrer Sitten, zum Theil ihrer Demoralisirung. Hat diese aber besonders bei den romanischen Nationen um sich gegriffen, bei welchen bewußte romanistische Restauration und die Kasuistik ganz Meister geworden, so glauben wir, daß auch der Zusammenhang der spanischen Jesuiten mit denen der spanischen Kolonien

* Escobars Namen und das Wort escobarisme sind seitdem von sprüchwörtlicher Währung. Auch sein Bildniß wurde damals Wunders halben vielfältig versandt. Um 1657 schickt an Perier sein Sohn eins mit den Worten: Sie können Geld damit gewinnen, ihn wie ein böses Thier fürs Geld sehen lassen.

nicht wenig zur Erschlaffung der Sittenzucht und ihrer Principien beigetragen. Es erscheint dieß als eine der beachtungswerthesten und am wenigsten beachteten Folgen der Entdeckung und Kolonisirung Amerika's.

An den Kolonisten, wie an den Indiern lernte man sich begnügen mit der ihnen abgerungenen, bloß äußeren Materie des Bußsakraments. Da galt es in vielen Fällen, die thierische Leidenschaft nur äußerlich zu zähmen oder zu verdecken.

Schon Pascal weist auf die Kolonien strafend hin und der chinesische Handel war lange im Munde der Sorbonnisten das Stichwort gegen die Jesuiten, obgleich gerade die Ansiedlungen unter den Wilden und Indiern aller Zonen und Welttheile zu den verdienstlicheren Thätigkeiten der Kompanie gehörten, wie die lettres édifiantes beweisen. Die vielbesprochene chinesische Frage scheint aber doch noch nicht gehörig aufgeklärt zu seyn; was Wunder, wenn die Jesuiten Konfutsee dieselbe Ehre bezeugten, welche sie längst Aristoteles zollten!

Die Pönitenz-Ordnung der ursprünglichen Kirche beruhte wesentlich darauf, daß die Christengemeinde als verfolgte Minorität dem heidnischen, weltherrschenden Staate gegenüber stand und sich aus der verdorbenen Masse der heidnischen Bevölkerung heraus konstituirte und ihre Glieder an sich zog. Es konnte diese Ordnung nur so lange sich in Kraft erhalten, als dieser Gegensatz und Kampf bestand; daher dem Katholicismus kein Vorwurf daraus zu machen ist, daß er diese Ordnung nicht beibehielt. Nur durch ähnliche Gegensätze, nur lokal und für kürzere Zeit ist es der reformirten Kirche theilweise gelungen, eine ähnliche Sittenzucht gewaltsam aufrecht zu halten. — Kurz die ursprüngliche Strenge mußte erweichen, sobald die Kirche sich mit dem Staat versöhnte und Majorität katholisch wurde, und noch mehr, als sie das Princip des Staats, die Legalität, zu dem ihrigen machte.

Der ursprünglichen Kirchenzucht liegen allerdings große, starke Wahrheiten zu Grunde. Die Büßenden wurden — was namentlich die Sitte am Aschermittwoch bezeugt — als aus dem Paradiese vertrieben angesehen; die ganze Kirche leidet mit den kranken Gliedern, weint und betet für sie. Nur mit der Zulassung zum Abendmahl waren sie wieder in die vollen Kindesrechte (ad perfectum) eingesetzt. Die dabei ausgesprochene Absolution des

Geistlichen wurde nur als ministralis angesehen, er betet, auch Gott wolle dem zu Absolvirenden die Sünden vergeben; und in demselben Sinne ertheilt er den Wiederaufgenommenen auch das Sakrament. Erst im eilften Jahrhundert wird die Formel: ich absolvire dich! dafür die allgemein herrschende, aber nicht ohne starken Widerspruch. Wie weit war man also von dem Satze Escobars: daß wer unmittelbar nach erlangter Plenar-Indulgenz sterbe, umittelbar in den Himmel eingehe.

Allein es schlichen sich auch schon frühe zweideutige Ansichten ein, aus welchen sich mit der Zeit grobe Mißbräuche entwickeln konnten. Dahin gehört die Vergleichung der Absolution mit der Erklärung des Priesters über den geheilten Aussätzigen, welche freilich unverfänglich scheinen konnte. Am meisten gefährdet wurde aber die Wahrheit durch den Stolz und die Anmaßungen der Märtyrer (Bingham. Band 8, Seite 205), deren Fürsprache und überfließendes Verdienst im Keime die Mißbräuche des folgenden Jahrtausends enthielt; bis der Ablaßverkauf auch darüber hinausging.

Gegen die Gottlosigkeit eines Escobar und vieler Anderer in Beziehung auf den Todschlag sticht der Grundsatz der ursprünglichen Kirche ein wenig ab, daß erst nach 20jähriger Buße in Sack und Asche oder erst auf dem Todenbette dafür Absolution zu ertheilen sey; auf unfreiwilligen Todschlag war 10jährige Enthaltung von der Kommunion gesetzt. Während Escobar dem Adel beinahe einen Freibrief dafür ausstellt, sollte damals selbst der unabsichtliche Todschlag eines Sklaven durch jahrelange Pönitenz gebüßt werden. *

Aus dem eben Ausgeführten erhellt, warum Pascal nicht die volle Wahrheit über die Kasuistik aussprechen konnte. Er war getrieben vom Eifer für die Lauterkeit und Kraft des unmittelbarsten sittlichen Gefühls, des Gewissens, des göttlichen Worts gegen die werkheilige, gottlose Kasuistik auf den Plan getreten, und wollte doch zugleich Glied der Kirche bleiben, welche, wenn nicht die Mutter, doch die Hehlerin dieser Mißgeburt war, da sie diese so lange nicht gerügt und verworfen. Es war ihm daher eine

* Nach Bingham haben unter den katholischen Schriftstellern der Jesuit Maldonat und Joh. Dallaus das am wenigsten bestochene Urtheil über diese kirchengeschichtlichen Fragen.

willkommene Auskunft, die Schuld beinahe ausschließlich auf die Jesuiten zu werfen. Der Unterschied zwischen der päpstlichen Kirche der Restauration und der wahrhaft katholischen, weil evangelischen, Kirche war ihm noch nicht so klar, noch nicht so fühlbar geworden.

Ganz dasselbe war es mit der Unterscheidung des Glaubensgesetzes und der Thatsache in Beziehung auf Jansens Lehre. Es ist etwas Wahres daran, wenn Daniel sagt, Pascal wäre später, als er seine Grundüberzeugung über dieß Verhältniß änderte, Gewissens halber verpflichtet gewesen, seine früheren, in den Provinzialbriefen ausgesprochenen Ansichten zurückzunehmen, da Tausende auf seine Autorität hin glaubten, der Papst habe nur in dem Thatbestand sich irren können, und die Schuld der laxen Moral liege nur in dem herrschsüchtigen Plane der Jesuiten. — St. Cyran gehörte auch hierin zu den Hellsehendsten von Port-Royal, wenn er dem tridentiner Koncil namentlich die Schuld zuschrieb, daß die Reform der Kirche und des einzelnen Gläubigen nur schlaff und äußerlich betrieben werde. Das Koncil war freilich selbst nur ein Symptom und Organ der Restauration des äußeren Kirchenthums, deren am meisten charakteristisches Lebenszeichen der Jesuitenorden.

Daniel klagt, der Thatbestand und die Frage von der Kasuistik sey durch die vielen gegenseitigen Schriften nur verwickelter und unsicherer geworden. Das geschieht wohl auch sonst; hier aber wirkte ein besonderer Umstand mit; beiden Theilen war es innerlich unmöglich oder doch sehr schwer, die volle Wahrheit zu finden und auszusprechen. Die Jesuiten hatten guten Grund, manche Gebrechen zu verhüllen, die Jansenisten wollten der Kirche schonen, theils aus Pietät, theils um vielleicht auch Schonung von ihr zu erfahren, theils um alles Uebele auf die Rechnung der Jesuiten allein zu schreiben.

Es ist sonderbar, welche Bedeutung das Numerische, die Zahl überall im Katholicismus hat. Dieser Name selbst will zunächst nur sagen, daß es der Glaube der Majorität ist, welcher wieder durch die Majoritäten auf den Koncilien und in den Kongregationen festgesetzt worden. — Die Sünden sind in der Beichte nach zwei Gesichtspunkten namentlich vorzutragen und zu behandeln, so daß sie unter ihre bestimmten Klassen gebracht werden

und daß ihre Zahl in jeder Klasse so genau wie möglich angegeben werde. Zur Absolution gehört, daß eine bestimmte Zahl von Gebeten gesprochen, Almosen gegeben, oder nach einem bestimmten Tarif Ablaß gekauft werde. Die Zahl läßt sich aber nur auf das Aeußerliche anwenden und dieses Zahlensystem der Kirche hängt mit ihrer Aeußerlichkeit mittelbar und unmittelbar zusammen.

Die Trennung der Moral von der eigentlichen, dogmatischen Theologie, als deren secunda secundae jene im Mittelalter behandelt wurde, geschah im sechszehnten Jahrhundert in der katholischen Kirche im Gegensatz gegen die Reformatoren, deren Glaubensgerechtigkeit der Moral lange eine so untergeordnete Stelle anwies, daß sie diese gar nicht als selbstständige Wissenschaft anerkannten. Unter den oben ausgeführten Verhältnissen mußte diese gleichzeitige Emancipation der Moral von der Theologie in den Händen der katholischen Theologen viel zur Ausartung der Moralprincipien beitragen. Schon im Mittelalter hatte man die Moral nicht als eine Entwicklung lebendiger Principien betrachtet, sondern nur auf einzelne Kanones, also auf äußere Principien basirt; die Schemata von Aristoteles bestimmten die Eintheilung. Denn der Hang zu bloßer Legalität war innewohnend.

Die Jansenisten blieben mit ihrer Verfechtung der Nothwendigkeit der contritio gegen die Behauptung der Jesuiten, daß die attritio mit dem Sakrament genüge, da dieses jener göttliche Gnade mittheile, sie blieben damit in einem unfruchtbaren Streitpunkte stehen. Die eingemischte Frage von der Wirksamkeit des Sakraments verhinderte, daß die Lebensfrage von Wiedergeburt und Rechtfertigung rein und lauter behandelt wurde. Dieß kann freilich innerhalb des Katholicismus einmal nicht anders seyn, da in ihm das Religiöse stets durch das Kirchliche gebunden ist.

Man hat Kasuisten wie Sanchez (siehe Beilage XII.) unbilligerweise Freude an Obscönitäten vorgeworfen. Sie waren Sammler, welche um jeden Preis nach Vollständigkeit ihrer Exempel rangen, die Erfahrung genügte ihnen nicht, die Möglichkeit eröffnete ein weites Feld für die Kombinationen des Scharfsinns und einer eigenthümlichen Phantasie. Einer suchte den Anderen zu überbieten; die Konkurrenz leistete Unglaubliches; das Abnormste, auch satanischer oder viehischer Frevel war als Rarität

von Werth. Alloza gibt als Grund, warum er die Summe von E. Sa nicht genügend gefunden, an, daß er darin viele Moralfälle vermisse, welche kürzlich erst von Neueren ausgedacht worden (noviter a neothericis excogitatos). Wer wollte es dem Anatomen übel nehmen, wenn er die gräulichsten Produkte der abscheulichsten Krankheiten und Sünden sammelt und einen gewissen Werth und Stolz darein setzt. Damit ist freilich zugestanden, daß diese Kasuisten Anatomen waren, der Mensch ihnen nur ein todter Körper, eine Maschine, in welcher ihr Messer den göttlichen Geist freilich nicht finden konnte.

Die Restauration der katholischen Kirche und der Jesuitismus hielten vor Allem das Gesetz fest, dieß war der vorwaltende Begriff; allein unglücklicher Weise war dieser nicht im Sinne des Evangeliums gefaßt. Das Gesetz war nicht wesentlich und zuerst Zuchtmeister auf Christum, sondern die Vorschrift, nach welcher man handeln sollte, um vor der Kirche und vor Gott gerecht, wirklich gerecht zu werden. Da es aber wesentlich zu dem Begriffe des Gesetzes gerechnet wurde, daß es von Jedem mit Hülfe der von der Kirche gereichten Mittel vollkommen erfüllt werden könne, ja da in der Leichtigkeit es zu erfüllen ein Grundzug und ein charakteristischer Segen des Neuen Bundes gesucht wurde, so mußte es zu der Niedrigkeit der Menschen herabgesetzt werden; die Versöhnung in Christo wurde nur eine andere, mildernde Darstellung der jüdischen Gesetzlichkeit.

Es ist, als suchte Pirot durch die Schilderung der Folgen von Pascals Briefen für die Kompanie das Mitleiden zu gewinnen. (Das Bild, dessen er sich bedient, ist um so passender, wenn man zugleich der Süßigkeiten gedenkt, des Honigs, womit die Jesuiten die unangenehme Arznei der Bußdisciplin und der Moral den Schwachen genießbar zu machen suchten). Er sagt: Die grausamsten Strafen sind nicht immer diejenigen, welche man in der Verbannung, am Galgen, auf dem Rade ausstehet. Was man die Märtyrer leiden ließ, welche man mit Honig einrieb, um sie nachher den Stichen der Wespen auszusetzen, war grausamer, als manche andere Strafen, welche schrecklicher scheinen und mehr Mitleiden erregen. Die Verfolgungen, welche die Jesuiten durch die Possen von Port-Royal ausgestanden, haben damit einige Aehnlichkeit; ihre Tyrannen haben aus Süßigkeiten, welche mit

einem grausamen Scherze vergiftet waren, das Werkzeug ihrer Strafen gemacht, und die Welt hat sie verlassen und den blutigen Stichen der Verleumdung dahin gegeben. Ich zweifle nicht, daß Verbannung und Marterthum weniger schmerzhaft und erträglicher waren, als die Verlassenheit, welche die Gesellschaft Jesu unter diesen Spöttereien zu erdulden hatte. Denn sonst, wenn man sie vertrieb, wurden diese Väter in anderen Provinzen dafür mit Ehre aufgenommen; man ehrte ihre Geduld und ihr Verdienst, rief sie zurück mit Bezeugung der Achtung und des Leidwesens über das, was vorgegangen war. Bei dieser Gelegenheit aber mißhandelt man sie, welche Haltung sie auch beobachten; schweigen sie, so macht man ihr Schweigen lächerlich! antworten sie, so sagt man, sie empfehlen die Geduld Andern, wissen aber selbst eine Posse nicht zu ignoriren. Sie fühlen, fügt Pirot hinzu, bei dieser Gelegenheit schmerzlich, was den Spiegel der Geduld auf seinem Düngerhaufen am meisten betrübte. Nur Wenige betrachten, was Hiob am empfindlichsten schmerzte; am meisten gekränkt war er, als unwissende Menschen seine Sittlichkeit verdammten, als Eliphas mit seinen Genossen kam, das Leben des Heiligen zu tadeln, unter dem Vorwande, sie wollen ihm einen Freundesdienst thun und ihn auf seine Sünden aufmerksam machen, für welche, wie sie glaubten, Gott ihn züchtige.

So ist es dieser tugendreichen Gesellschaft ergangen; was sie aber am meisten schmerzen muß, ist, daß sie so gut weiß, daß diese Anklagen gegen sie von Unwissenden erhoben werden, welche (wie Hiob im Kapitel 30 sagt) nicht verdienen, zu den Hunden gezählt zu werden, welche die Heerde der Kirche hüten und welche doch von Mehreren für die ächten Hirten genommen werden, und daß diesen Wölfen doch Schafe nachfolgen. Die vereinten Pfarrer von Paris legten es aus, verstanden dieß, als ob damit auf sie gezielt werde und es war diese Stelle und die Ehrentitel: falsche Hirten, Ignoranten, Parteimenschen, Ketzer, womit sie Pirot bezeichnete, was zum Theil sie bewog, im Faktum ihre Gegner nun erst von Amtswegen an den Pranger zu stellen.

Woher, fragen wir aber, woher kam es, daß die Gesellschaft Jesu, welche mehr als irgend eine andere bei Hofe, bei den Bischöfen, in Paris und in den Provinzen Einfluß hatte, durch die Briefe eines Namenlosen in eine solche bemitleidenswerthe Lage

versetzt wurde? — Wer eine durch ihre Uebermacht Jeden bedrohende Gewalt angreift, darf auf die Zustimmung und die Theilnahme — in der Regel freilich nur auf eine heimliche und willenlose — Vieler rechnen. Allein das genügt nicht, diesen Ausbruch eines so allgemeinen Beifalls zu erklären. Die Jesuiten hatten durch die Ausdehnung ihres Beichtwesens unzählige Mitwisser, welche durch die eigene Erfahrung befähigt waren, in dem Geschworenen-Gerichte der öffentlichen Meinung mitzuurtheilen. Wir glauben Pirot aufs Wort, was er von einigen Wüstlingen erzählt, welche auf die Provinzialbriefe hin sich bei den Jesuiten zur Beichte einstellten und auf die daraus gelernten Probabilitäten hin ohne Weiteres Absolution verlangten, aber sie nicht erhielten. Das war doch gar zu merklich; denn es ist vergeblich, das Netz auswerfen vor den Augen der Vögel. Wir fürchten, die Jesuiten möchten in diesem Falle erfahren haben, daß Undank der Welt Lohn ist. Die Meisten freuten sich wohl der laxen Moral und Disciplin ihrer Beichtväter, aber es ärgerte sie ein wenig, als sie so offenkundig erfuhren, wie dieser ebene, für das gemeine Beste gefährliche Himmelsweg Allen ohne Unterschied aufgeschlossen werde. — Hätte alle Welt über eine bloße Verleumdung so beifällig gelacht, so müßte das Menschenherz gar böse und schlimm seyn und die Jesuiten hätten dann noch einmal, im Dogma, Unrecht.

Die obige Schilderung einer glorreichen Rückkehr der Jesuiten aus der Verbannung bezieht sich wohl nicht sosehr auf die Erlaubniß, welche Heinrich IV. ihnen gegeben, auch wieder in den Bezirk des pariser Parlaments zurückzukehren, als auf ihre eben jetzt vor sich gehende Wiederaufnahme in dem Gebiet der Republik Venedig. Es war eine besondere Gnade über der Kompanie, daß nicht leicht ein großer Triumph ohne eine ihn mäßigende Trauerpost von ihr gefeiert wurde. Die Erscheinung des Augustin von Jansen und der Provinzialbriefe motivirt sich dadurch. Eben rüstete sich die Gesellschaft, die Sekularfeier ihrer Stiftung in allen Welttheilen zu begehen, ihr eigenes Bild und die Wunder, so sie gethan, in der glänzenden „imago primi seculi“ der erstaunten Welt vorzustellen, als sie durch das Scherzwort, man wolle sie mit einem gar leckeren Gerichte am Feste überraschen, die erste sichere Kunde davon erhielten, wo der Augustin von Jansen gedruckt werde.

Der Angriff unserer Briefe auf die unsittlichen Moral-Principien von Jesuiten und anderen Kasuisten war, wie schon oben gezeigt wurde, nichts weniger als isolirt. Die Lehre vom Tyrannenmord, welche in den ersten Jahrzehnden dieses Jahrhunderts vom Parlament mit Absicht auf die Jesuiten verdammt worden, hatte ihre Wurzel in derselben Einen Grundtendenz des Ordens, die Kirche in ihrer Aeußerlichkeit in allen Ansprüchen mit allen möglichen Mitteln aufrecht zu halten. Es hatte aber auch die Sorbonne in den letzten Zeiten, die Fakultät in Löven, die Versammlung des französischen Klerus (1642) die Grundsätze dieser Kasuistik namentlich in der Person von Bauny censirt, so auch bei den Kasuisten Hercau am Kollegium Clermont (1644), Flahaut und le Court in Caen; zuletzt noch war es durch den Erzbischof von Mecheln (Boonen 1654) und den Bischof von Gent (1656) geschehen. Man warf diesen vor, sie suchen sich dadurch für die Verdammung Jansens zu rächen.

Allein die Provinzial-Briefe waren wie ein Flammenzeichen für den katholischen Klerus, namentlich für die Pfarrer, welche nicht glaubten, daß man ein besserer Katholik sey, wenn man schweigend harre, bis Rom es für gut finde dem längst dringenden Uebel zu steuern. Ohnedieß hielten sie es nicht für die Pflicht des Katholiken in allen Stücken sich der Jesuiten anzunehmen; vielmehr wußten sie wohl aus Erfahrung, wie sehr ihre eigene Wirksamseit auf ihre Beichtkinder gestört werde, wo nur immer die Jesuiten sich einmal Einfluß verschafft. Sie versichern, daß sie namentlich durch die traurigen Folgen der Kasuistik, welche sie im Beichtstuhl beobachtet, zu diesem Schritte gedrängt worden seyen. * — Vor Allen waren es die Pfarrer von Rouen und der Normandie, welche 28. August 1656 ihrem Erzbischof eine Eingabe überreichten, worin sie auf die dringende Noth der Kirche aufmerksam machen. In gleichem Sinne ließen die Pfarrer von Paris eine Aufforderung an alle Pfarrer Frankreichs ergehen, zusammenzutreten und ihnen eine Vollmacht in aller Form zu übersenden, womit sie, die Pariser, die Verdammung dieser Kasuistik

* Die Aktenstücke dazu finden sich gesammelt in Histoire ecclesiastique du dix-septième siècle. (von Dupin) Paris 1714. groß Oktav. Im zweiten Bande, von Seite 407 bis 507.

bei der Klerusversammlung betreiben könnten. (Cirkular-Schreiben vom 13. Sept. 1656.) Es war dieß eine Reaktion der moralischen Kraft, des evangelischen Elements in der katholischen Kirche gegen die todte Werkgerechtigkeit, die Lüge und Herrschsucht des Papismus. Wie jenes durch die Pfarrer der gallikanischen Kirche vertreten wurde, so hatte dieser seine natürlichen Verfechter in den Jesuiten.

Allein die Bischöfe wurden dadurch nicht sowohl eifrig, als eifersüchtig gemacht. De la Rochepoſay, der Schüler von Lipsius, Bischof von Poitiers, schrieb schon 13. August 1656: Die Herrn Pfarrer sind in ihren guten Absichten zu loben; allein es wird schwer seyn, daß sich die Hierarchie zu einer Zeit, da sie sich in den Bischöfen so sehr erniedrigt, in den Pfarrern wieder erhebe. Die Agenten des Klerus beschieden in ihrem Namen einige Pariser Pfarrer vor sich. Man sah die Sache an, als hätten diese mit den Pfarrern der anderen Diözesen eine Ligue schließen und diese aus der Abhängigkeit von ihren Bischöfen losreissen wollen. Die Pfarrer bezeugten sich zwar unterthänig, erklärten aber, es sey nichts Neues, daß Personen desselben Standes und Ranges ihren Amtsbrüdern (mit Umgehung der diesen vorgesetzten Bischöfe) Mittheilungen machen; die Pfarrer von Paris seyen im Besitz dieses Rechts. — Da die Bürgerkriege eben beigelegt waren, sah der Hof dieses Unternehmen, von Paris aus durch Aufrufe die Provinzen in Bewegung zu setzen, als sehr verdächtig an. Die Jesuiten suchten natürlich das Mißtrauen auszubeuten; die Agenten des Klerus und dessen Versammlung, nachdem sie die Sache mit einigem Anschein von Eifer aufgenommen hatten, wählten, um sich nach keiner Seite hin etwas zu vergeben, die Auskunft einer Erklärung, daß ihnen zu Abschließung einer so wichtigen, weitaussehenden Sache die Zeit gefehlt, und befahlen die Grundsätze St. Carls (Borromeo) über die Beichte zu drucken. Sofort wurde dieses Buch mit einem Rundschreiben an die Bischöfe gesandt, worin es unter Anderem heißt: Es ist eine große Gefahr, daß die Beichtväter sich von gewissen modernen Meinungen einnehmen lassen, welche die christliche Moral und die Grundsätze des Evangeliums so sehr verfälscht haben, daß eine tiefe Unwissenheit viel wünschenswerther wäre, als eine solche Wissenschaft, welche alles Mögliche für problematisch halten und Mittel

suchen lehrt, nicht sowohl um die bösen Gewohnheiten der Menschen auszurotten, sondern sie zu rechtfertigen und die Erfindung mitzutheilen, wie man ihnen mit gutem Gewissen nachhängen könne. — Doch hatte dieses Ausschreiben keinen unbestritten offiziellen Charakter. Die Jesuiten verdarben sich aber das Spiel selbst wieder durch die Herausgabe der allerdings sehr offenherzigen, aber eben so frechen Apologie pour les Casuistes (1657, von Pirot) gegen die Provinzial-Briefe. Diese Schrift mußte unter den kritischen Verhältnissen der Gesellschaft noch mehr einen offiziellen Charakter haben als in anderen Zeiten. Es ist vielleicht in ähnlichen Fällen der Versuch, mit frecher Stirne und mit Unverschämtheit die Angreifer außer Fassung zu bringen, schon zum Theil geglückt. Allein dießmal mißglückte er völlig und mußte mißglücken, denn die Jesuiten hatten selbst alle Besonnenheit und Fassung verloren. Sie thaten indeß alles Mögliche dem unglückseligen Büchlein Autorität zu verschaffen und es zu verbreiten; sie boten es im Kollegium Klermont öffentlich zum Verkauf aus; Brisacier, Rektor ihres Hauses in Rouen, ließ es in vollem Refektorium als Andachtsbuch vorlesen — eine sehr gewöhnliche Partei-Demonstration und Herausforderung.

Die Pfarrer ihrerseits, zuerst die Pariser, ließen auf diese Herausforderung hin Schriften, Faktum genannt, aufsetzen, worin das Verderben, womit die Kasuisten das Sitten- und Disciplin-Gesetz der Kirche nicht erst bedrohten, nachdrücklich dargelegt wurde; die Pfarrer von Rouen namentlich folgten ihrem Beispiele. Die Abfassung dieser Schriften übernahmen einige Pfarrer, übertrugen sie aber Pascal, Arnauld und Nicole. So fehlte ihnen denn weder Gehalt und Kenntniß, noch Schärfe und Feuer. Sie waren zuerst bestimmt, den Parlamenten als Anklageschriften übergeben zu werden; die Regierung verbot dieß, ließ es aber geschehen, daß man sie dem geistlichen Gerichte, dem Großvikar und Offizial von Paris überreichte.

Das Faktum der Pariser Pfarrer (1657) sagt: Dieses Attentat war unseren letzten Zeiten vorbehalten, welche der Klerus Frankreichs die Hefe und das Ende der Jahrhunderte nennt, wo diese neuen Theologen, statt das Leben der Menschen den Vorschriften Christi, es unternommen haben, die Vorschriften und Gebote Christi den Interessen, Leidenschaften und Lüsten der

Menschen anzupassen. — Würden wir dazu schweigen, so wären wir unseres Standes unwürdig, die Feinde, nicht die Hirten unseres Volkes; Gott würde uns mit Recht für ein so verbrecherisches Stillschweigen strafen. Wir thun also nur unsere Pflicht, indem wir die Völker und die Richter von diesen Abscheulichkeiten in Kenntniß setzen und hoffen, daß sie das Ihrige thun werden, die Einen, indem sie ihnen ausweichen, die Anderen, indem sie bestrafen, wie die Wichtigkeit der Sache es verdient. — Die Pfarrer behaupten, offenbar auch um sich nicht den Anschein zu geben, als ob sie die Bischöfe, die Klerusversammlung und den Papst der Trägheit und Nachlässigkeit in ihren heiligsten Pflichten beschuldigen wollten, diese Vorboten einer allgemeinen Fluth von Sünden, welche alle Dämme und Institutionen niederreissen werde, sey erst seit zwei Jahren so augenfällig geworden.

Den 14. Januar 1658 übergaben die Pfarrer von Rouen ihr Faktum dem Erzbischof und ihrem Parlamente. Sie beklagen sich namentlich auch darüber, daß die Jesuiten überall verbreiten, der Papst habe durch die Verdammung der fünf Sätze Jansens die Lehre der Kasuisten approbirt und verschreien (mit 30,000 Zungen) Jeden, der sich diesen gottlosen Grundsätzen entgegenstelle, als Ketzer. Bezeichnend ist es auch in dieser Beziehung, daß die Pfarrer sich veranlaßt sahen, in einer besonderen Streitschrift auszuführen, die Kalvinisten seyen noch schuldiger als die Kasuisten, da sie die katholische Lehre aufgegeben und unverholen die Einheit mit der Kirche gebrochen. Gerade dieses Faktum, eines der gelungensten, soll von Pascal seyn. — So schützten denn diese Bekämpfer der Kasuistik dennoch deren Grundprincip vor, als wäre die äußere Kirche und die Gemeinschaft mit ihr das vor Allem Wesentlichste. Die Vertheidiger der Apologie der Kasuisten suchten andererseits immer nur zu beweisen, daß schon viele katholische Theologen Dasselbe gelehrt und daß die Kasuisten, welche diese Ansichten verfechten, sehr zahlreich seyn.

Indeß wurde die Apologie der Kasuisten von Pirot mehrere Monate in der Sorbonne untersucht und ihre Censur vorbereitet. Einen Zwischenakt veranlaßte die Erklärung, welche man beizufügen beabsichtigte, daß die Sorbonne damit nicht gemeint sey, die Provinzial-Briefe zu billigen, „welche indeß in Rom verdammt worden." Das Parlament beschied den Dekan der Fakultät vor

sich und befahl ihm die Auslassung dieses Zusatzes, weil dadurch ja die römische Inquisition anerkannt würde. Die Fakultät gehorchte und unterzeichnete, 16. Juli 1658, endlich die Censur einer Reihe von Sätzen aus der Apologie. Besonders streng spricht sich diese Censur wegen der Umgehung der gegen den Wucher gerichteten kirchlichen Gesetze aus; denn dieß war eines der charakteristischen Principien der Sorbonne, wie die Lehre von Mariä unbefleckter Empfängniß. — Darauf ließen auch die Groß-Vikare des Erzbisthums Paris eine noch ausführlichere Censur der Apologie am ersten Advent von allen Kanzeln der Hauptstadt verlesen. Die Jesuiten erklärten unter diesen Umständen, sie nehmen weder Partei für, noch gegen die Apologie, konnten sich jedoch, namentlich Annat, nicht enthalten ihrer Verdammung alle möglichen Hindernisse in den Weg zu legen. Indeß sprach auch ein guter Theil der Bischöfe die Verdammung der Apologie, dieses Ausbunds der widerevangelischen Kasuistik, in besonderen Hirtenbriefen aus; einige verboten bei Strafe der Exkommunikation allen ihren Diözesangenossen das Buch zu lesen. Diese Wendung der Dinge war für den Jansenismus um so günstiger, als einige Bischöfe bei dieser Gelegenheit verboten, daß man sich gegenseitig Jansenisten und Semipelagianer nenne. Sogar die römische Inquisition sah sich genöthigt, 21. August 1659, die Apologie der Kasuistik zu verdammen und zu verbieten. Daniel hat freilich auch sein Recht, wenn er darauf aufmerksam macht, daß diese Censur nicht motivirt war und vielleicht nicht der Lehre selbst galt, sondern daß der Verfasser damit nur als unberufen und unbesonnen gerügt werden wollte. Wie kommt es, fragt er die Jansenisten, daß wenn eins von unseren Büchern in Rom censirt wird, ihr euch darauf als auf einen Beweis der Verwerflichkeit des Inhalts beruft; während wenn dasselbe euern Büchern widerfährt, ihr diese Censur als einen Beweis ihrer Vortrefflichkeit darstellt? Sechs Jahre später censirte die römische Inquisition eine Reihe von Moralsätzen, welche großentheils derselben erschlafften Richtung der Kasuistik angehörten, wiewohl auch durch Aufnahme einiger anderen Sätze an den Tag gelegt wurde, daß man in Rom nicht gemeint sey den Probabilismus aufzugeben und zu verdammen. Die Jesuiten hatten sich längst darauf berufen, daß ihre Grundsätze durch das lange Schweigen der Kirche sanktionirt seyen; sie würden sich wohl hüten sich

wie die Janseniſten, zu widerſetzen, wenn die Kirche einmal einen Spruch gethan und dieß gerade ſey entſcheidend dafür, ob Jemand noch Katholike ſey oder nicht. Indeß fehlte es doch nach dieſen Cenſuren, wie wir aus dem Jeſuiten Vida ſehen, nicht an Ordensgliedern, welche, da keine Diſtinktion des Faktums nach ſo fatalen Geſtändniſſen möglich war, behaupteten, der Papſt habe wohl über die Glaubens- aber nicht über die Sitten-Norm untrüglich zu entſcheiden.

Wenn Cenſuren und Verdammung die Vortrefflichkeit eines Buchs beſiegeln, ſo fehlte es den Provinzial-Briefen auch an dieſem Rechts-Titel auf Ruhm nicht. Sie galten theils ihrem Urtext, theils der lateiniſchen Ueberſetzung mit Noten, welche Nicole unter dem Namen eines ſalzburgiſchen Theologen, Wilhelm Wendrock, gab. (Dieſe Noten wurden ſelbſt wieder ins Franzöſiſche überſetzt.)

Der Papſt hatte, 6. September 1657, ſein Verdammungs-Urtheil geſprochen, und zwar über unſere achtzehn franzöſiſchen Briefe von Pascal und zugleich über die zwei von Arnauld. Schon im Februar 1657 befahl das Parlament von Aix, daß jene durch Henkers Hand verbrannt werden ſollten. Dreizehn Biſchöfe und Doktoren der Sorbonne wurden vom König als Kommiſſion zur Begutachtung der Noten von Wendrock aufgeſtellt. Nachdem ſie 7. September 1660 erklärt, daß die Ketzerei des Janſenismus ſich darin finde, daß Ludwig XIII., die Miniſter, die theologiſche Fakultät und mehrere Orden darin nicht verſchont werden, gab der König 23. September in ſeinem Staatsrath den Befehl, daß der Druck und Verkauf verboten und das Buch durch den Exekutor des Halsgerichts am Croix dü Tiroir zerriſſen und verbrannt werde, was 14. Oktober geſchah.

Wir dürfen auch die Nachricht, womit die Handſchriften der Margarethe Perier beginnen, nicht überſehen, daß den Pfarrern von Paris, welche ſich bisher zum Frommen der Kirche regelmäßig als Korporation verſammelt hatten, dieß wegen ihres letztgenannten Auftretens verboten wurde. Eine ſolche moraliſche Perſon war dem Papſte eben ſo wenig genehm, als dem Miniſter. Aber indem beide unmittelbar regieren wollten, geriethen die päpſtliche und die königliche Gewalt auch unmittelbar aneinander (in unſerer Zeit wiederholt ſich daſſelbe), und endlich ſtießen ſie mit den wilden Kräften der lange Zeit niedergehaltenen Volksmaſſen zuſammen.

Pascals Nichte hat uns seine Erklärung über die Provinzialbriefe aufbehalten, welche er, unter seinem unsäglichen Leiden, ein Jahr vor seinem Tode gegeben. Man fragt mich, sagte er, ob ich es nicht bereue, die Provinzial-Briefe geschrieben zu haben; ich antworte, daß ich soweit davon entfernt bin es zu bereuen, daß ich sie, wenn ich sie erst zu machen hätte, noch stärker machen würde. — Man hat mich gefragt, warum ich einen angenehmen, scherzhaften, unterhaltenden Styl gewählt. Ich antworte: Hätte ich in dogmatischem Styl geschrieben, so wären die Briefe nur von Gelehrten gelesen worden; diese hatten es aber nicht nöthig, da sie wenigstens ebensoviel darüber wußten als ich. So glaubte ich sie auf eine Weise schreiben zu müssen, welche auch Weiber und Weltleute in den Stand setzte dieselben zu lesen, damit auch sie mit der Gefahr aller dieser Grundsätze und Behauptungen bekannt würden, welche sich damals verbreiteten und von welchen man sich leicht überreden ließ. — Endlich hat man mich gefragt, ob ich die citirten Bücher alle selbst gelesen. Ich antworte mit nein; sonst hätte ich gewiß einen großen Theil meines Lebens mit dem Lesen sehr schlechter Bücher zubringen müssen; aber ich habe Escobar zweimal ganz durchgelesen. * Die Anderen habe ich durch einige Freunde lesen lassen. Aber ich habe mich keiner einzigen Stelle bedient, ohne sie selbst in dem citirten Buche gelesen, keiner ohne die Materie, worüber sie handelt, untersucht, keiner ohne das Vorhergehende und das Folgende gelesen zu haben, um mich nicht der Gefahr auszusetzen, daß ich einen Einwurf für eine Antwort genommen; was tadelnswerth und ungerecht gewesen wäre.

In einer Handschrift finden wir folgendes Wort Pascals: Wenn meine Briefe in Rom verdammt sind, so ist im Himmel (doch nur das) verdammt, was ich darin verdamme. Da ich mich so verdammt sah, fürchtete ich, ich möchte übel geschrieben haben, aber das Beispiel so vieler frommen Bücher läßt mich das Gegentheil glauben.

Nach Clemencet sagte der Stifter des Oratoriums: Alles Unglück und alle Unordnungen, welche in dieser Kompanie

* In einer Handschrift heißt es: Ihr klagt mich nie an, daß ich in Betreff Escobars etwas Falsches vorgebracht, — weil Escobar allgemein verbreitet ist.

vorgefallen, kommen daher, daß sie in der (Lehre von der) Gnade des Gottessohns Schisma gemacht. Und Düval urtheilte: Die anderen Orden verfallen in Unordnungen, indem sie ihre strengen Uebungen verlassen, dieser Orden aber durch seine schlechte Lehre.

Der Jesuite Langlois sagte zu Des-Lions, dieser Hagel von Schriften und Censuren werde ihrer Kompanie zu Gute kommen; man fange bei ihnen an die Sache etwas näher zu prüfen; sie haben 100 Jahre auf sich und einige Reform nöthig.

Das ganze Wesen der Kasuistik faßt sich trefflich in dem sonder Zweifel von Pascal stammenden Satze zusammen: Ihr macht aus der Ausnahme eine Regel ohne Ausnahme, so daß ihr selbst nicht wollt, daß die Regel eine Ausnahme sey (als solche zugelassen werde).

Die moralische Aufgabe, welche sich Pascal selbst gestellt, wie die Kasuisten auf ihre Weise, ist die Beherrschung der Leidenschaften. In einer Handschrift sagt Pascal bei Gelegenheit von 1 Mosis 14, 22—24: Abraham nahm nicht für sich, sondern nur für seine Diener. So nimmt auch der Gerechte nichts für sich von der Welt, noch von den Beifallsbezeugungen der Welt, sondern nur die Leidenschaften, deren er sich als Meister bedient, indem er zu der einen sagt: gehe! und: komme! zur andern: Sub te erit appetitus tuus! — Wenn die Leidenschaften so gemeistert werden, sind sie Tugenden. Schreibt sich doch Gott selbst Geiz, Eifersucht, Zorn zu und es ist dieß ebensogut eine Tugend als Sanftmuth, Geduld und Beharrlichkeit, welche ja auch Leidenschaften sind. Man muß sich ihrer als Sklaven bedienen, ihnen ihre Nahrung lassen und verhindern, daß die Seele keine davon nehme. Denn wenn deine Leidenschaften Meister sind, sind sie Laster und geben der Seele ihre Nahrung, die Seele nährt sich und vergiftet sich damit.

Nie wird uns die unendliche Verschiedenheit des Princips Pascals und der Jesuiten so fühlbar, als wenn sich beide zu nähern und zusammenzufallen scheinen. So war es auch mit den erzwungenen Konkordien-Formularen in Glaubenssachen.

Drittes Buch.

Die letzten Jahre des Kampfes.

Kaum war der fünfte Provinzialbrief erschienen, als ein Ereigniß vorfiel, welches wie ein unzweideutiges Zeichen des Himmels dessen Beifall und Segen dem Unternehmen Pascals zuzusichern schien, welches die Ehrenrettung Port-Royals, die Niederlage der Jesuiten vollendete; so daß schwer zu sagen ist, ob das Wunder oder die Provinzialbriefe auf die Königin, den Hof und die öffentliche Meinung mehr Eindruck gemacht.

Das Jahr 1656 war für Port-Royal mit dem schlimmsten Zeichen angebrochen. * Der Tod hatte sogleich im ersten Monate eine reiche Ernte unter den Schwestern gehalten; aber es war der Fortbestand alles dessen bedroht, was sich außerhalb der Klausur gestaltet, der Verein der Einsiedler auf dem Meierhofe und die Erziehung der jungen Mädchen, die Pflanzschule des Klosters, wie die Schulen der Knaben und Jünglinge auf benachbarten Landgütern. Man hatte durch den befreundeten Staatssekretair, Grafen Brienne, vielleicht übertriebene, aber auf jeden Fall sehr bedenkliche Mittheilungen über die Absichten und Forderungen des Nuntius erhalten. Den 27. März entfernte sich auch d'Andilly von Port-Royal des Champs, nachdem beinahe alle anderen Einsiedler sich zerstreut oder in die Verborgenheit zurückgezogen hatten. Den 30. erschien der Lieutenant Civil von Paris, um sich von der Räumung zu überzeugen, und besuchte die Landhäuser der Nachbarschaft, in welchen sich rings um Port-Royal herum vornehme Freunde angesiedelt. Die Gerüchte ließen das Schlimmste, die Zerstreuung der Nonnen selbst, befürchten. Aber schon war der verfolgten Unschuld ein wunderbares Licht angebrochen.

Eine zehnjährige Nichte Pascals, die zweite Tochter von Gilberte Perier, litt seit Jahr und Tag unsäglich an einer

* Gleichzeitig mit der Angelegenheit Dr. Arnaulds bei der Sorbonne.

Thränenfistel, welche ihr bereits den Knochen angefressen und zu einem unheilbaren Krebsschaden zu werden drohte. Die berühmtesten Aerzte und Chirurgen der Hauptstadt waren befragt worden und hatten erklärt, nur durch wiederholte Operationen mit glühendem Eisen sey noch Rettung zu hoffen; man habe nur noch die bessere Jahreszeit zu erwarten. Der Vater eilte von Clermont nach Paris, die Schmerzen des Kindes zu theilen. Margort war aber schon seit längerer Zeit in Port-Royal de Paris zur Erziehung und Pflege, unter den Augen ihrer Tante Jacqueline.

Den 24. März sandte ein Geistlicher eine kostbare Reliquie, einen Dorn aus der Dornenkrone Christi, sie in der Kirche von Port-Royal de Paris auszustellen; alle Schwestern küßten sie knieend, in einer Anwandlung von Mitleiden beim Anblick der kleinen Dulderin drückte die Vorsteherin der Kinder das kranke Auge auf die Reliquie, und wenige Stunden darauf hörte man, wie die Kleine zu einer ihrer Schwestern sagte: Mein Auge ist heil, ich fühle keine Schmerzen mehr. * Man fand es also, hielt

* Es gibt Leute, welche Alles mißverstehen oder mißverstehen wollen und bei jeder Gelegenheit, oder auch ohne alle Gelegenheit, gewisse Plane und wirklich sehr verborgene Absichten unterschieben, weil sie selbst gewohnt und genöthigt sind, zur Erhaltung eines äußeren Instituts und Faktums der Geschichte nachzuhelfen. Es ist dieß ein Beleg für unsere Auffassung des Charakters des Jesuitenthums und des Romanismus. Es hat uns herzlich lachen machen, was von dieser Seite über unsere Erzählung dieses Ereignisses in der Geschichte von Port-Royal Scharfsinniges vermuthet worden; als hätte ich durch die schlichte Erzählung des Wunders, wie sie einmal in der Geschichte steht, die Konventikel, zu deren Organ man mich stempelt, zur Beharrlichkeit ermuntern und sie dadurch selbst des wunderbaren Beistandes Gottes versichern wollen. Wie scharfsinnig! wie überzeugend! kann man so etwas selbst glauben? Wer vorerst praktische Absichten hat, setzt sie nothwendig auch bei Anderen voraus, das ist natürlich und Jenem nicht zu verargen. Wir berichten, wie die Zeitgenossen die Sache angesehen; auch die Gegner läugneten das Wunder nicht, suchten es nur anders zu deuten, den Beweis Port-Royal aus den Händen zu wenden. Wir suspendiren unser Urtheil und schweigen; machen keinen Anspruch auf die Würde eines verificateur des miracles, noch des greffier de la Ste. Epine. — Ein sehr unterrichteter Arzt versichert uns, es sey unmöglich, daß dieses Uebel plötzlich gehoben worden, indem dieß nur durch fortgesetzte Arbeit der Instrumente geschehen könne. Aber wer wagte darum die Behauptung, daß alle die Aerzte sich getäuscht hätten über die Natur der Krankheit, oder daß Agnes, daß Jacqueline einen feommen Betrug gespielt? — Ueber die Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit eines

jedoch die Heilung, da man nicht versichert war, ob das Uebel nicht wiederkehren würde, über eine Woche geheim. Mehrere Umstände gaben dem Ereignisse eine höhere Bedeutsamkeit. Gerade an diesem Tage eröffnet sich die Messe mit einer Anrufung Gottes aus dem 85. Psalm: Herr, thue zu meinem Heil ein Wunder, damit meine Feinde es sehen und zu Schanden werden; damit sie sehen, daß du, mein Gott, mich gerettet und getröstet habest. Das Wunder war durch ein Werkzeug des Todes Christi in der Stunde seines Todes in einem Hause geschehen, welches seinen Leib und sein Blut durch ununterbrochene Anbetung verehrte und nun als ketzerisch verschrien, vielleicht am Vorabend seiner Auflösung war. Als auf einen gewichtigen Beweis für das Wunderbare des Ereignisses beruft sich Jacqueline in einem Briefe an die beängstigte Mutter darauf, daß es auf den Charakter und die Gesinnung Margarethens (man nannte sie von jetzt an absichtlich nicht mehr Margot, was für die petite miraculeuse nicht mehr gepaßt hätte) einen besonders heilsamen, verbessernden Einfluß gehabt. Die Kleine selbst war überzeugt, daß es ein Wunder sey. Jacqueline schreibt ferner an die Mutter: Es braucht jetzt viel mehr Glauben für Diejenigen, welche sie zuvor nicht gesehen, um zu glauben, daß sie das Uebel hatte, als für Diejenigen, so es gesehen, um überzeugt zu seyn, daß ein eben so großes Wunder zur Heilung nöthig war, wie um einem Blinden das Gesicht wieder zu schenken. De Saci nennt es das beglaubigtste Wunder der letzten 500 Jahre. (Wobei diese Periode, als die des wachsenden Verderbens der Kirche, sehr bezeichnend ist.)

Am meisten trugen zur Verbreitung und Beglaubigung des Wunders die Aerzte und Chirurgen bei, die angesehensten von Paris. Die Heilung, bezeugten sie, „übertreffe die ordentlichen Kräfte der Natur; sie habe nur durch ein wahres Wunder geschehen können.“ Fünf Aerzte und sieben Chirurgen stellten Urkunden in diesem Sinne aus. Die Königin ließ es durch ihre Chirurgen untersuchen; deßgleichen thaten die Großvikare des Erzbischofs. Im Oktober erklärten auch sie das Wunder für verificirt und hielten eine große Feierlichkeit in der Kirche von Port-Royal,

---

solchen Wunders überhaupt zu entscheiden, ist hier der Ort nicht. Das ist nicht bloß Sache der Geschichte.

wobei die Kleine dem erſtaunten Volke gezeigt ward. Sie wurde gemalt, in Kupfer geſtochen; ſo daß der Vater, welchem des Aufſehens zu viel wurde, zum Aergerniß Mancher nach Clermont zurückkehrte.

Die Wunder gingen einige Zeit fort; ſelbſt bis nach Flandern heilte man mit Tüchern, welche die Reliquie berührt hatten. In dem Kloſter Hault-Bruière, welches unter dem Einfluß der Jeſuiten ſtand, wurde eine Nonne geheilt, welcher man nach ärztlichem Zeugniß ſchon 120mal umſonſt zur Ader gelaſſen, und dafür mit großer Feierlichkeit ein Tedeum geſungen. Die Heilung des Kinds eines Offiziers in Vincennes machte bei dem Hofe, der ſich damals dort aufhielt, großes Aufſehen.

Noch einmal erweckte Jacqueline das dichteriſche Talent zum Preiſe Gottes für dieſes große Gnadenzeichen, ſo ungünſtig auch der Gegenſtand ſeiner dichteriſchen Darſtellung war. Sie beſchreibt den Eindruck, welchen das Wunder auf ſie gemacht, mit den Worten:

Au fond de ce désert en ne vivant qu'en toi
Je goûte un saint repos exempt d'inquiétude;
Tes merveilles, Seigneur, pénétrant jusqu'á moi
Ont agréablement troublé ma solitude.
J'apprends que par un coup de ta divine main
Un miracle nouveau signale sa puissance.

Sie bittet Gott um Verzeihung, daß ſie ihr Schweigen gebrochen, und ſchließt für immer:

Je n'ai point captivé ta sainte Vérité.
J'ai suivi le transport de ma reconnaissance.
Et maitenant, Seigneur, si je puis espérer,
Selon que tu promets, grace pour grace,
Pour salaire, o mon tout, fais moi cette faveur,
De rentrer dans mon centre avec plus de ferveur,
Et de ne plus sortir du secret de ta face.

Auf Niemanden aber machte dieſes Ereigniß einen tieferen Eindruck, als auf Pascal. Nicht bloß hatte Gott gerade ſeine Familie, welcher er ſchon zuvor ſo ſtarke Beweiſe ſeiner beſonderen Gnade geſchenkt, auserwählt, ſeine allmächtige Hand einem ungläubigen, feigen Geſchlechte zu erweiſen; das Ereigniß hatte für ihn noch eine ganz perſönliche Bedeutung. Es war nicht bloß, als hätte Gott das Wunder den Gebeten und dem dringenden Bedürfniſſe Port-Royals überhaupt, ſondern Pascals perſön-

lichem Glauben gewährt. Einige Tage zuvor hatte er mit einem Mann ohne Religion eine Unterredung gehabt, welcher aus dem, was in der Kirche geschah, schloß, daß es keine Vorsehung gebe. Denn es ist einleuchtend, sagte er, daß es nichts Ungerechteres gibt, als Leute wie Ketzer zu verfolgen, welche über ein nicht geoffenbartes, für die Religion indifferentes Faktum Zweifel hegen. Wie kann, wenn Gott sich in unsere Angelegenheiten einläßt, wenn die Religion sein hauptsächliches Werk, wenn die Kirche das Reich der Wahrheit ist, wie kann es geschehen, daß die Theologen, welche allein noch die ganze Wahrheit vertheidigen, unterdrückt, exkommunicirt seyen und ohne Rettung sowohl von Seiten der Menschen, als von Seiten Gottes, welcher sich in tiefes Stillschweigen hüllt? — Darauf antwortete Pascal ohne Zögern, auch er halte Wunder für nothwendig, und er zweifle nicht, daß Gott ohne Verzug Wunder thun werde.

Seine Schwester Gilberte sagt: „Mein Bruder wurde lebhaft von dieser Gnade gerührt, welche er als sich selbst erwiesen betrachtete, weil sie an einer Person geschehen, welche, außer der Verwandtschaft, noch seine geistige Tochter in der Taufe war. Er war auch ungemein getröstet, zu sehen, wie sich Gott in einer Zeit offenbarte, da der Glauben in den Herzen der Meisten wie ausgelöscht schien, und fühlte sich ganz von Freude durchdrungen; Gott flößte ihm unzählige, bewundernswürdige Gedanken über die Wunder ein, welche ihm neue Aufschlüsse über die Religion gaben und seine Liebe und Ehrfurcht für sie verdoppelten."

So spricht er sich auch in seinem (zweiten) Briefe an Fräulein von Roannes aus (siehe Beilage III.), und seine Schwester fügt zu Obigem hinzu: Bei dieser Gelegenheit trat sein ungemeines Verlangen hervor, an der Widerlegung der hauptsächlichsten, falschesten Raisonnements der Atheisten zu arbeiten. Er hatte sie mit großer Sorgfalt studirt und allen seinen Geist darauf gerichtet, alle möglichen Mittel der Ueberzeugung zu suchen. Er setzte sich selbst ganz daran.

Das letzte Jahr, welches er arbeiten konnte, verwandte er ausschließlich darauf, verschiedene Ideen über diesen Gegenstand zu sammeln. Gott aber, welcher ihm diese Absicht und diese Gedanken eingeflößt, erlaubte ihm nicht, sie zur Vollendung zu führen, aus Gründen, welche uns unbekannt sind.

Dieſes Jahr kann wohl kein anderes ſeyn, als die Zeit von Anfang des Frühjahrs 1657 an, nachdem er den letzten Provinzialbrief abgefertigt, welchen er ſechszehnmal umgeſchrieben haben ſoll. Er und Port-Royal waren nun auf einige Jahre unangefochten. Schon im Mai 1656 hatte die Königin d'Andilly wiſſen laſſen, er könne wieder nach Port-Royal zurückkehren, und ſo ſammelten ſich auch die anderen Einſiedler daſelbſt wieder. Mag es mit dem Thatbeſtand der wunderbaren Heilung ſich verhalten wie es will, — das gehört am Ende einer anderen Ordnung von Unterſuchungen an, — für uns iſt die weſentliche Thatſache, daß das Wunder ſo allgemein wie möglich geglaubt wurde, und daß dieſer Glaube, allerdings verbunden mit dem ſiegreichen Witze der Provinzialbriefe, auf Port-Royals Schickſal einen weſentlichen Einfluß geübt, obgleich die Gegner ihm auch darin den Wind abzugewinnen ſuchten. (Siehe Beilage XIV.)

Somit fällt die Abfaſſung der beiden Werke,* durch welche ſich Pascal die Unſterblichkeit des Klaſſikers und ewige Verdienſte um die chriſtliche Religion und um die Reinheit der Sittenlehre erworben, in den kurzen Zeitraum von etwas mehr als zwei Jahren vom Januar 1656 an. Die drei vorangehenden Jahre können als die Zeit der Vorbereitung, des Sammelns betrachtet werden. Namentlich ſeine Gedanken über die Religion ſind nicht bloß die Früchte des Studiums und der angeſtrengten Lektüre, ſondern zugleich des Verkehrs und des Zwiegeſprächs über die höchſten Wahrheiten und Bedürfniſſe des Menſchen; daher ſie auch nicht bloß für den Verſtand geſchrieben ſind und nicht ihn allein beim Menſchen vorausſetzen. Es war dieſe Eigenthümlichkeit ſeiner Arbeit zugleich die Frucht der Ueberlegung und Syſtem bei ihm, da er die Kunſt zu überreden beſonders unterſucht und ihre Grundſätze auf die Kenntniß der menſchlichen Natur, des Herzens, wie des Erkenntniß-Vermögens baſirt hatte. (Siehe in dem Memoires du père Desmolets den Discours de Pascal sur l'art de persuader.)

Gilberte ſchreibt: Die Entfernung von der Geſellſchaft, deren er ſich befliß, verhinderte ihn nicht, Leute von viel Geiſt und hohem

* Pascal ſchrieb allerdings auch während ſeiner letzten Krankheitsjahre einen Theil ſeiner Gedanken über die Religion nieder, allein großentheils, wie er ſie vorher ſchon durchgedacht und dem Gedächtniß anvertraut. Die Kraft der Produktivität war gebrochen.

Stande zu ſehen, welche ſich in die Einſamkeit zurückzuziehen gedachten, ihn um ſeine Anſicht fragten und ihr genau nachkamen. Andere, von Zweifeln in Glaubensſachen umgetrieben, kamen, ihn zu Rath zu ziehen und gingen nie unbefriedigt von ihm; ſo daß gar Manche, welche jetzt ein ſehr chriſtliches Leben führen, noch bekennen, daß ſie das Gute, das ſie thun, ſeinen Rathſchlägen ſchuldig ſind.

Indeß fürchtete er, ſelbſt dieſe Geſpräche möchten ihm bisweilen gefährlich werden, ihn zu ſündigen Gedanken reizen. Daher trug er einen eiſernen Gürtel mit Stacheln unmittelbar auf dem Leibe, und ſobald ihm ein Gedanke der Eitelkeit, der Weltluſt kam, verdoppelte er durch einen Druck des Ellbogens die Gewalt der Stachel und erinnerte ſich ſo an ſeine Pflicht. Dieſe Uebung däuchte ihm ſo nützlich, daß er ſie bis an den Tod beibehielt, und ſelbſt in den letzten Zeiten ſeines Lebens, wo er ohnedieß beſtändig Schmerzen hatte. Denn da er während dieſer weder leſen noch ſchreiben konnte, ſondern genöthigt war, unbeſchäftigt zu bleiben und ſich Bewegung zu machen, ſo war er in einer beſtändigen Furcht, der Mangel an Beſchäftigung möchte ihm ſeinen Zweck aus den Augen rücken. Wir haben dieß Alles erſt nach ſeinem Tode erfahren, fügt Gilberte hinzu, durch eine ſehr fromme Perſon, die ſehr großes Zutrauen zu ihm gehabt und welcher er es um ihrer ſelbſt willen hatte ſagen müſſen.

Alles Frühere ſchließt die Schweſter mit den Worten ab: So verlebte er fünf Jahre ſeines Lebens vom dreißigſten bis zum fünfunddreißigſten (von 1653 bis 1658), indem er ohne Unterlaß für Gott, für den Nächſten, für ſich ſelbſt arbeitete, mit dem Beſtreben ſich immer mehr zu vervollkommnen.

Man kann gewiſſermaßen ſagen, daß dieß die ganze Zeit iſt, welche er gelebt. Denn die vier folgenden Jahre, welche ihm Gott geſchenkt, waren nur eine ununterbrochene Schwachheit. Es war eigentlich keine Krankheit, die erſt von Neuem an ihn gekommen, ſondern vielmehr eine Verdopplung der ſtarken Unpäßlichkeiten, welchen er von ſeiner Jugend an unterworfen geweſen. Damals aber wurde er mit ſo großer Heftigkeit davon befallen, daß er endlich unterlag. Während dieſer Zeit konnte er alſo keinen Augenblick an dem großen apologetiſchen Werke arbeiten, noch Denjenigen mündlich oder ſchriftlich Hülfe leiſten, welche ſich an

ihn um Rath wandten; es war ihm bei dem größten Verlangen unmöglich.

Diese Verdopplung seiner Uebel fing mit einem starken Zahnweh an, welches ihm durchaus den Schlaf raubte. In einer seiner langen schlaflosen Nächte kamen ihm unwillkürlich einige Gedanken über die Aufgabe von der Roulette oder Cikloide, welche von dem Pater Mersenne aufgeworfen worden war. Er suchte etwas, das ihn durch starke Anstrengung seine Schmerzen vergessen ließe, und verfolgte so die Sache, bis er endlich das Problem gelöst. Als er damit zu Ende gekommen, fühlte er sich von seinem Uebel geheilt. Der Herzog von Roannes, welcher ihn des Abends sehr leidend verlassen und ihn den Morgen * ohne irgend einen Schmerz fand, fragte ihn erstaunt, was ihn geheilt und, als er die Ursache erfahren, was er mit dieser Erfindung machen wolle. Pascal sagte ihm, er betrachte sie nur als ein Heilmittel, welches seinen Zweck schon erreicht. Roannes, welcher die ganze Schwierigkeit dieser Berechnung kannte, rieth ihm, er solle daraus für seinen Plan, die Freigeister zu bekämpfen, Nutzen ziehen. Er solle ihnen zeigen, daß er in Allem, was die Geometrie betreffe und der Demonstration unterworfen sey, mehr wisse, als sie Alle, und daß, wenn er sich in Sachen des Glaubens unterwerfe, es nur daher komme, daß er wisse, wie weit der Bereich der Demonstration gehe. Und so rieth der Herzog ihm denn, eine Art Herausforderung an alle Mathematiker ergehen zu lassen, und als Preis für Den, welcher die Lösung des Problems finden würde, sechzig Pistolen auszusetzen. Pascal ging darauf ein, deponirte diese Summe, ernannte die Examinatoren für die Werke, welche aus ganz Europa einlaufen würden, und setzte die Zeit von anderthalb Jahren fest. Wenn nach ihrem Verlauf Niemand nach dem Urtheil der Examinatoren die verlangten Beweise geführt, sollte Pascal die sechszig Pistolen wieder an sich ziehen. Dieß geschah denn auch nach Ablauf des Termins, und er ließ damit seine Arbeit drucken, auf deren Niederschreiben er nur acht Tage verwandt. (Es ist freilich von zwei Mathematikern behauptet worden, daß

* Es ist kaum möglich, daß Pascal diese Arbeit auch nur der Hauptsache nach in Einer Nacht vollbracht, schon weil ihr eine völlig neue Methode der Berechnung zu Grunde liegt.

ſie den Preis verdient hätten, den man ihnen unter Vorwänden verweigert. Pascal, welcher ſich von Anfang unter dem Namen Dettonville verborgen hatte, mußte beſonders die Anmaßung des Jeſuiten Lallouere in die Schranken weiſen, indem er dieſem den 1. Januar 1659 als Termin ſetzte, ſeine angebliche Erfindung zu publiciren, was der Jeſuite unter ſchlechten Ausreden, aber aus guten Gründen unterließ. Wallis, ein Engländer, ſuchte nur Zeit zu gewinnen, zollte aber Pascals Genie die gebührende Anerkennung, indem er nur im Allgemeinen über Begünſtigung der Franzoſen klagte. Am ehrenvollſten benahm ſich dabei der Erbauer der St. Pauls-Kirche in London, Wren.

Ueber dieſe letzten Leidensjahre ſind nun großentheils die Mittheilungen ſeiner Schweſter und treuen Pflegerin, Gilberte, eine unſerer Hauptquellen: Ob ihn gleich ſeine Beſchwerden verhinderten, für das Wohl der Anderen zu arbeiten, ſo waren ſie doch nicht fruchtlos für ihn ſelbſt. Er ertrug ſie mit ſo großer Geduld und in ſolchem Frieden, daß man allen Grund hat, zu glauben, Gott habe ihn dadurch vollends ſo machen wollen, wie er ihn haben wollte, um vor ihm zu erſcheinen. Denn während ſeiner langen Krankheit hat er ſein Ziel nie aus den Augen verloren, er bewahrte immer die zwei Hauptmaximen, *auf alles Vergnügen und auf alles Ueberflüſſige zu verzichten.* Er übte ſie mitten in ſeinem Uebel, wenn es am ſtärkſten war, mit einer unermüdlichen Wachſamkeit über ſeine Sinne. In Allem ſuchte er die Sinnlichkeit zu bekämpfen und wußte ſie in ihren verborgenſten, nach der gewöhnlichen Anſicht durchaus unſchuldigen Regungen zu erkennen und ihr auszuweichen. Luſt und Ekel behielten keine Art von Recht und Gewalt über ihn, ſondern nur die Nothwendigkeit und das bloße Bedürfniß der Natur. Die Schweſter beklagt es auf eine ſo naive Weiſe, daß ſie ihm nicht einmal durch Lieblingsgerichte ſein Leiden verſüßen durfte. Er wetteiferte mit dem Stoiker in der Gewalt über Luſt und Unluſt des Körpers; ihm kam aber die Kraft und Ausdauer aus ſeiner kindlichen Demuth, womit er darnach rang, ſich ſelbſt abzuſterben.

Als ſeine Schweſter ſich verwunderte, daß er Jahre lang die ekelerregendſten Arzneien nahm, ohne ſich je darüber zu beklagen, ſagte er, da müßte man doch ſehr thöricht ſeyn; er könne es nicht begreifen, wie man mit Widerwillen eine Arznei nehmen könne,

zu welcher man ſich freiwillig entſchloſſen, nachdem man in Kenntniß geſetzt worden, ſie ſey unangenehm; nur Gewalt und Betrug dürfen dieſe Wirkung haben.

Gerade in ſolchen kleinen und doch ſo läſtigen, ſchon durch die Länge ermüdenden Unannehmlichkeiten, gegen welche man ſich mit keiner Art von Widerſtand, ſondern nur mit paſſiver Geduld waffnen kann, erſchöpft ſich die Kraft des Mannes am leichteſten und ſicherſten; Pascal aber hat die Probe beſtanden.

Was aber Pascal während dieſer Jahre ſchwerer Heimſuchung beſonders charakteriſirt, iſt ſeine Liebe zur Armuth. Sein erſter Gedanke bei Allem war, ob man ſie dabei üben könne. Die Idee davon, welche ihm vorſchwebt, umfaßte auch das ganze Leben, den ganzen Menſchen; es war weder die äußerliche, oft nur ſcheinbare Armuth des Mönchſtandes, noch predigte er ſie als einen bloßen inneren Seelenzuſtand ohne Lebenskräftigkeit und Bethätigung. Wie glückſelig wäre ich, rief er manchmal, wenn mein Herz eben ſo arm wäre, als mein Geiſt; denn ich bin feſt überzeugt, daß die Armuth ein Hauptmittel iſt, ſelig zu werden. Seine Liebe zur Armuth bewährte ſich aber durch ſeine Liebe zu den Armen, in welchen er ſich ſeinen Heiland beſonders vergegenwärtigt fühlte. Durch die vielen Aerzte hatte er einen großen Theil ſeines Vermögens verbraucht; wollte man ihn in Betracht deſſen von einem bedeutenden Almoſen abhalten, ſo ſagte er: Ich habe bemerkt, daß man, ſo arm man auch ſey, im Sterben immer etwas zurückläßt. Dabei war er aber voller Rückſicht für ſeine Freunde und entlehnte manchmal Geld von Fremden, um es den Armen zu geben und um jenen dadurch nicht zur Laſt zu fallen. Hatte er Ausſicht, eine größere Summe zu erhalten, ſo gab er ſie oft zum größeren Theil zum Voraus den Nothleidenden. Sich dem Dienſt der Armen zu weihen, ſagte er, ſey der allgemeine Beruf der Chriſten, und deßhalb brauche man kein beſonderes Zeichen zu erwarten, um ſich zu überzeugen, ob man dazu berufen ſey. Das beſte Mittel, ſich vom irdiſchen Tande los zu machen, ſey der Beſuch der Kranken und der Anblick ihres Elends.

Dieſe ſeine Ideen veranlaßten manchmal ſeine Umgebung, Vorſchläge und allgemeine Regeln aufzuſtellen, wie man allen Nothſtänden abhelfen könnte. Aber Pascal fand an dieſen philanthropiſchen Syſtemen kein Wohlgefallen. Er ſagte, wir ſeyen

nicht im Allgemeinen berufen, sondern im Besonderen. Er glaube, die Gott angenehmste Weise den Armen zu dienen, sey, ihnen arm zu dienen, das heißt, Jeder nach seinem Vermögen, ohne den Geist mit großen Plänen zu erfüllen, welche mit dem Streben nach dem äußerlich Vollkommenen (finished) verwandt seyen, und er warnte vor dem Trachten darnach in allen Dingen. Zwar wollte er damit die Stiftung z. B. großer Hospitäler nicht tadeln, was er durch sein Testament zeigte; aber er sagte, diese großen Unternehmungen seyen gewissen Personen vorbehalten, welche Gott dazu bestimme und die er gleichsam augenscheinlich leite. Es sey dieß aber nicht die allgemeine Berufung Jedes, wie die tägliche, besondere Unterstützung der Armen.

Dazu hielt er sich aber ganz besonders verpflichtet, wenn die Armuth seinen Nächsten der Versuchung aussetzte. Noch drei Monate vor seinem Tode bat ihn ein sehr schönes Mädchen von 15 Jahren, welches vom Lande nach Paris gekommen, wo seine Mutter im Spitale krank lag, um ein Almosen. Er führte sie sogleich zu einem frommen Priester des nahen Seminars St. Sülpice und gab diesem Geld, damit sie gekleidet und für sie ein ehrliches Unterkommen gefunden werde; und er versprach auch ferner für sie zu sorgen. Es wurde dieß selbst seiner Schwester erst nach seinem Tode und gegen sein Geheiß bekannt.

Nach einem Briefe von Jacqueline vom 9. November 1660 hatte sie ihrem Bruder ohne Weiteres einige Kinder zur Erziehung auf einige Zeit zugeschickt, mit den Worten: Ich schreibe Dir nur, um Dir Glück zu wünschen, daß Du Familienvater geworden, auf die Weise, wie Gott unser Vater ist, und um Dich um Verzeihung zu bitten, daß ich Dir diese Mühe aufgebürdet; ich fürchte nun sehr, es möchte Dir Unbequemlichkeit verursachen. Ich that es aber in der Zuversicht, es werde Dir viele Freude machen.

Gilberte erzählt: Er hatte eine ungemeine Zärtlichkeit zu uns, ohne daß er darum sein Herz an uns gehängt hätte (attache). Als er den Tod seiner Schwester Jacqueline erfuhr, sprach er nur: Gott schenke uns die Gnade, eben so gut zu sterben. Und in dieser bewundernswürdigen Unterwürfigkeit unter die Fügungen der göttlichen Vorsehung blieb er fortwährend, indem er nur auf die großen Gnadenerweisungen

Gottes gegen seine Schwester und auf die Zeitverhältnisse, in welchen sie gestorben, sein Augenmerk richtete. Er sagt immer nur: Selig sind, die sterben, wenn sie nur im Herrn sterben. — Hätte er aber an irgend etwas auf Erden sein Herz gehängt, so wäre es meine Schwester gewesen, weil er gewiß sie am meisten liebte.

Er blieb aber nicht bloß dabei stehen, sein Herz an Niemanden zu hängen, sondern er wollte auch nicht, daß man diese Anhänglichkeit an ihn hätte. Er wachte darüber, daß man sie ihm nicht erwiese und wußte es zu verhindern. Da ich dieß nicht verstand, fährt Gilberte fort, befremdete es mich, daß er mich manchmal so zurückwies. Ich sagte es meiner Schwester und klagte ihr, daß mein Bruder mich nicht mehr liebe, es sey, als wäre es ihm unangenehm, selbst wenn ich ihm mit der größten Liebe in seiner Schwachheit Dienste leiste. Meine Schwester aber versicherte mich des Gegentheils; ich faßte mich wieder und hatte bald Proben davon. Denn sobald sich nur eine Gelegenheit zeigte, wo ich seine Hülfe brauchte, ergriff er sie mit solcher Sorgfalt und mit einem Wohlwollen, daß ich nicht mehr daran zweifeln konnte, daß er mich sehr liebe. So schrieb ich denn die Kälte, womit er meine Bemühungen zu seiner Erheiterung aufnahm, der Verstimmung über seine Krankheit zu. Das Räthsel wurde mir erst durch eine ihm sehr vertraute Person am Tage seines Todes gelöst, welcher er auch gerathen, sie solle es nicht zulassen, daß ihr irgend Jemand Anhänglichkeit bezeuge; es sey dieß ein Fehler, ein Diebstahl an Gott, welchem doch unser und der Unsrigen ganzes Herz gehöre; ein Fehler, worüber man sich nicht genug Rechenschaft gebe.

Wir überzeugten uns noch mehr davon, als wir ein Papier fanden, worin er sich diese Vorschrift vor Augen stellte: Es ist Unrecht, sich an etwas zu hängen, wenn man es auch mit Vergnügen und aus freiem Willen thut. Ich würde ja Diejenigen täuschen, in welchen ich dieses Verlangen, mir anzuhangen, erzeugen würde; bin ich doch für Keinen sein Zweck und kann ihm nicht genügen. Bin ich nicht bereit zu sterben? So würde ja der Gegenstand ihrer Anhänglichkeit sterben. Wie schuldig wäre ich, den Glauben an eine Falschheit zu veranlassen, wenn ich auch sanft dazu überreden und wenn man es auch mit Vergnügen glauben und mir Freude

damit machen würde. So bin ich auch einer Sünde schuldig, wenn ich mache, daß man mich liebt, wenn ich die Leute an mich ziehe und mir ihre Anhänglichkeit erwerbe. Müßte ich doch warnen, wenn Jemand einer Lüge beipflichten wollte, und ihn abhalten, ihr Glauben zu schenken, welchen Vortheil ich auch davon hätte; so dürfen aber auch meine Freunde keine Anhänglichkeit gegen mich haben, denn sie sollen ihr Leben und ihre Sorge darauf verwenden, Gott zu gefallen und ihn zu suchen.

Pascal erwies eine bewundernswürdige Sanftmuth für diejenigen, welche ihn persönlich beleidigten, so daß er nie einen Unterschied zwischen ihnen nnd den Anderen machte. Während er ein vortreffliches Gedächtniß besaß (so daß er oft sagte, er habe nie etwas vergessen, das er hätte behalten wollen), hatte man öfters große Mühe, ihm eine Beleidigung durch Angabe der Umstände wieder ins Gedächtniß zurückzurufen.

Man durfte ihm ohne Rückhalt seine Fehler vorhalten, er nahm diese Bemerkungen ohne Widerstand an; und so oft er Jemanden durch seine ungeduldige Lebhaftigkeit wehe gethan, suchte er es durch die möglichste Sanftmuth wieder gut zu machen, so daß ihm Niemand widerstehen konnte.

Dürfen sich Angesichts eines solchen Strebens, einer solchen Demuth und Treue, einer so reinen Liebe, dürfen sich da die Jesuiten noch beklagen, daß ein solcher Mann die Grundsätze und die praktischen Regeln fürs Leben, welche viele ihrer Kasuisten, die Berather der Beichtväter lehrten, daß sie dieser Mann als gottlos und strafbar öffentlich an den Pranger stellte? Denn die reinste Liebe ist immer zugleich der glühendste Eifer und Zorn über alle Unreinigkeit, die tiefste, die wahre Demuth schließt die rücksichtsloseste Kühnheit in sich. Wer hätte es aber auch wagen, sich unterwinden dürfen, über die weltliche, weltherrschende Klugheitsmoral, welcher die Könige und die Völker, ja ein großer Theil der Kirche huldigte, zu Gericht zu sitzen, sie zu verhören und den Stab über sie zu brechen, wer anders, als ein Mann, welcher also die Kreatur und die Welt, sogar ihre Sittlichkeit in sich selbst abzutödten rang. Als er die letzte Beichte Angesichts des Todes abgelegt, erfuhr sein Beichtvater, daß er der Verfasser der Provinzial-Briefe sey, und kehrte zu ihm zurück, Pascal zu fragen, ob er sich darüber keinen Vorwurf zn machen habe. Pascal

antwortete, er könne ihn, indem er im Begriff ſey, Gott von allen ſeinen Handlungen Rechenſchaft abzulegen, verſichern, daß ſein Gewiſſen ihm keine Vorwürfe mache, und daß er bei Abfaſſung dieſes Werks keine böſe Abſicht gehabt, ſondern nur die Ehre Gottes und die Vertheidigung der Wahrheit geſucht, ohne durch eine Leidenſchaft gegen die Jeſuiten dazu getrieben worden zu ſeyn.

Die Wurzel und die Krone, das A und O der ſogenannten Jeſuiten-Moral war das Princip, die römiſche Kirche in ihrer ganzen Aeußerlichkeit ſey vor Allem, und für jeden Einzelnen ſey die äußere Gemeinſchaft mit ihr um jeden Preis zu erhalten.* Wie verhielt ſich Pascal zu dieſem Grundſatze?

Gilberte erzählt uns, er habe auch die äußeren Uebungen der Religion bis zu ſeinem Ende genau erfüllt. Er liebte jeden Gottesdienſt, am meiſten aber die ſogenannten petites-heures, welche aus ſeinem Lieblingspſalm, dem hundertundachtzehnten beſtanden. Er konnte ganz außer ſich kommen, wenn er mit ſeinen Freunden über die Schönheiten dieſes Pſalms ſprach. Beſonders in den letzten vier Jahren beſuchte er die Kirchen fleißig, in welchen irgend eine beſondere Andacht ſtattfand, da ihm ja jede Art von Arbeit verboten war. Das iſt ein Kind, er iſt demüthig und unterwürfig wie ein Kind, ſagte ſein Beichtvater; ſeine Einfalt war es, was die Frommen am meiſten bewunderten.

Um obige Frage in das gehörige Licht zu ſtellen, müſſen wir etwas weiter ausholen, um ſeinen letzten Kampf, den ſchwerſten, welchen er gerungen, in ſeiner ganzen Bedeutung aufzufaſſen.

Papſt Alexander VII., ſchon als Kardinal gegen den Janſenismus ſehr thätig, hatte 16. Oktober 1656 eine Konſtitution erlaſſen, in welcher er Alle, welche die Dreiſtigkeit haben, zum großen Aergerniß der Gläubigen, zu behaupten, daß ſich die fünf verdammten Sätze nicht im Buche Janſens finden, ſondern daß ſie willkürlich gemacht und nicht im Sinn des Verfaſſers verdammt worden, — für Stöhrer der öffentlichen Ruhe und für Kinder der Ungerechtigkeit erklärt. Dieſes Faktum namentlich ſey unter ſeinem

* Ein nicht zu überſehender Beweis für die Richtigkeit dieſes Satzes liegt für uns darin, daß erſt durch dieſe Auffaſſung der Kaſuiſtik uns die Biographie Pascals zu einer organiſchen Entwicklung wird.

Vorgänger mit dem größtmöglichen Fleiße untersucht worden. Die Klerusversammlung, mit Zuziehung der in Paris liegenden Bischöfe, erklärte in der Sitzung vom 17. März 1657, daß diese Konstitution angenommen und in allen Diöcesen vollstreckt werden müsse. Wer das Faktum antaste oder umgehe, solle gleichermaßen gestraft werden, wie wer die Irrlehre der fünf Sätze selbst behaupte. Damit nun die Unterwerfung in ganz Frankreich gleich sey und kein Bischof oder Untergebener sich hinter einer zweideutigen Formel verbergen könne, wurde folgendes Formular zu allgemeiner Annahme aufgesetzt: Ich unterwerfe mich aufrichtig der Konstitution des Papst Innocens X. vom 31. Mai 1653 nach ihrem wahren Sinn, wie er durch die Konstitution unseres heiligen Vaters Alexanders VII. vom 16. Oktober 1656 bestimmt worden. Ich erkenne an, daß ich Gewissens halber verpflichtet bin, diesen Konstitutionen zu gehorchen, und ich verdamme mit Herz und Mund die Lehre der fünf Sätze von C. Jansen, welche in seinem „Augustin" betitelten Buche enthalten und von diesen beiden Päpsten und von den Bischöfen verdammt worden ist; und sie ist nicht die Lehre St. Augustins, welche Jansen falsch, gegen den wahren Sinn dieses Kirchenlehrers, ausgelegt hat. *

Ursprünglich hatte man einfach sich gestritten, ob die fünf Sätze in Jansen liegen; nun aber, nachdem Alexander dieß ausdrücklich erklärt, handelte es sich darum, ob man deßhalb verpflichtet sey, es zu glauben. Dieß hatte Arnauld in seiner von der

* Allein so dräuend dieses auch lautete, so stockte die Ausführung doch sehr. Den Schlüssel zu diesem unerwarteten Erlahmen der Formular-Angelegenheit gibt uns ein handschriftlicher Bericht an Perier vom 3. Januar 1657; das pariser Parlament wollte die letzte Bulle nicht anerkennen. Ein angesehener Rath desselben sagte, die Parlamente seyen nicht Richter der Glaubens- und Lehr-Punkte, wohl aber in Thatsachen, namentlich wo es sich darum handle, die Ehre und das Vermögen von Privaten zu erhalten; und um zu sehen, ob die fünf Sätze in Jansen seyen, würden sie die Bulle und das Buch Jansens auf das Büreau bringen lassen. — Darauf wollten es die römisch gesinnten Bischöfe nicht ankommen lassen und hielten zunächst noch an sich, um die Kirche nicht einem solchen Eingriffe des Parlaments auszusetzen. Zugleich mußte dieß die Jansenisten ermuntern, sich fest und unbeweglich hinter ihrer Unterscheidung des Faktums von der Glaubensnorm zu halten. — Namentlich hielt man für gerathen, noch den Tod des sehr kranken, alten ersten Präsidenten des Parlaments, Bellievre, eines starren Gallikaners, abzuwarten.

Sorbonne zum Theil deßhalb verdammten Lettre à un Duc et Pair verneint. Die neue Konſtitution und das Formular veranlaßte ihn nun dem frommen Biſchof von Alet, in den Pyreneen, Pavillon, einige Gewiſſensſkrupel zur Entſcheidung vorzulegen; ob er nämlich verpflichtet ſey, ſeine frühere Ueberzeugung darüber, um der Konſtitution willen, zu ändern. Dieß kann er aber nicht, wenn man ihn nicht überzeugt, daß er ſich betrogen. Alles was man in dieſer Sache in Rom und Paris gethan, iſt weit entfernt, ihn davon zu überzeugen. Die Gründe, welche ihn zum Glauben bewogen, daß Janſen in der Lehre von der wirkſamen Gnade durchaus nur Auguſtins Lehre habe, ſcheinen ihm noch ſo einleuchtend als je. Ueberdieß handelt es ſich nur um eine Thatſache, und ein Theolog iſt nicht verpflichtet, ſeine eigenen Augen und Einſicht Lügen zu ſtrafen, um einen Biſchof zu verdammen, welcher nach ſeinem Urtheil unſchuldig iſt und von deſſen Buch er weiß, daß es nie kanoniſch verurtheilt worden. Zweitens fragt es ſich, ob ein Doktor, auch wenn er nicht verpflichtet iſt, ſeine Ueberzeugung zu ändern, dennoch das Formular unterſchreiben kann? Ob ihn gleich Einige davon zu überreden ſuchten, ſo konnte er doch nicht begreifen, wie man, ohne die chriſtliche und prieſterliche Aufrichtigkeit zu verletzen, eine Akte unterzeichnen könne, wenn man nicht im Herzen mit der darin ausgeſprochenen Verdammung übereinſtimmt, ſondern in ſeinem Gewiſſen überzeugt iſt, ſie ſey ungerecht. — Darf ein Doktor bei dieſer Gelegenheit ſchweigen, oder hat er mit Ehrfurcht und Beſcheidenheit vorzuſtellen, der Papſt ſey in dieſer Sache nicht gut berichtet; damit die Feinde der Gnade mit Janſens Lehre nicht auch die von Auguſtin ſtürzen? — Dieſe Anfrage Arnaulds war der Uebergang zu dem letzten Standpunkte, auf welchem feſten Fuß zu faſſen den Janſeniſten allein noch übrig blieb. Sie hatten von der gallikaniſchen Kirche Schutz gegen den Papſt gehofft, da aber auch ſie und der König über ſie den Stab brach, blieb nur das unmittelbar göttliche Recht jedes einzelnen Biſchofs — ein katholiſches Independententhum — übrig, erſt als auch ihre wenigen Biſchöfe ſich bedachten, mußte man und wagte man ſich in die letzte Schanze zurückzuziehen, auf das Recht der perſönlichen Ueberzeugung.

Der Biſchof verkannte den Unterſchied zwiſchen Glaubensgeſetz und dem Faktum nicht, antwortete aber: Nachdem wir uns mit

völliger Unparteilichkeit in die Gegenwart Gottes versetzt und ihn mit Unterwürfigkeit des Geistes um seine Gnade und die nöthige Erleuchtung gebeten; nachdem wir mehrere Schriften darüber gelesen, in Betracht Alles, sind wir der Ansicht, daß Diejenigen, welchen man die Unterschrift der neuen Konstitution vorlegt, sie nicht bloß leisten können, sondern müssen, auch wenn sie bisher vom Gegentheil überzeugt gewesen. Sie sind verpflichtet, sich der Entscheidung des Papstes zu unterwerfen. Denn in den unter Katholiken streitigen Dingen haben wir der Erleuchtung und den Entscheidungen des Papstes zu folgen, welchem es zukommt, wenn nicht die versammelte Kirche spricht, den Spruch zu thun und die Geister zum Gehorsam gegen das Urtheil anzuhalten.

Es tritt uns in diesem Beispiele der Kampf der unbedingt gebietenden und doch oft einander widerstreitenden Autoritäten, der inneren und der äußeren, entgegen. Auf der einen Seite steht das Gewissen, der Anspruch auf seine Freiheit und auf die Freiheit der Forschung und des eigenen Urtheils, auf der anderen das Gesetz der Majorität, des Papsts, der Universität und der durch den Minister gelenkten Bischöfe. Wem ist da zu gehorchen? kann man sich selbst eine Ueberzeugung aufnöthigen? ist man dazu verpflichtet? — Wenn aber Jeder seiner Ueberzeugung folgt, wie bleibt da Ordnung, Gesetz, organische Einheit, Zusammenhang mit der Vergangenheit und gemeinsamer Fortschritt in die Zukunft möglich? löst sich da nicht Alles in Atome und todte Regellosigkeit auf? — Dieser Zwiespalt ist nicht bloß dem Katholicismus eigen, ob er gleich in ihm eine eigenthümliche Spannung annimmt und innerhalb seines Gebiets die äußeren, wie die inneren Motive für die äußere Autorität besonders stark sind.

Es war aber Arnauld unmöglich, sich, seine Ueberzeugung unter das gebieterische Joch einer äußeren Autorität zu beugen. Er schrieb von Neuem an den Bischof: Die Ehrfurcht, welche wir dem heiligen Stuhl schuldig sind, verpflichtet uns, nicht leichtsinnig zu glauben, daß er sich getäuscht, selbst in den Entscheidungen, in welchen er sich nach dem Zugeständnisse aller Welt täuschen kann; wie (andererseits) die Liebe, welche wir der Wahrheit schuldig sind, uns verpflichtet, sie nicht zu verlassen, so lange sie uns evident scheint. Erscheinen uns die Gründe unserer bisherigen Ansicht immer deutlicher und überzeugender, haben wir viel Grund

zu glauben, daß der Papst übel berichtet worden; so ist es uns in dieser Lage unmöglich unsere Ueberzeugung zu ändern, und wie groß auch unser Verlangen seyn mag, uns der Autorität des Papstes zu unterwerfen, so besteht Alles, was wir thun können, um unseren Gehorsam gegen den heiligen Stuhl zu bezeugen, darin, daß wir seine Entscheidung mit einem ehrfurchtsvollen Stillschweigen aufnehmen, ohne ihr jedoch durch inneren Glauben beizupflichten.

Denn alle unsere Urtheile setzen in unserem Geiste eine allgemeine Maxime voraus, worauf sie sich stützen. Welches wäre also in unserem Falle die allgemeine Maxime, welche dem besondern Urtheile zu Grunde läge? Es müßte nothwendig diese Maxime seyn: Ich muß vielmehr das glauben, was der Papst in Dingen sagt, worin er nach dem Zugeständnisse aller Welt sich täuschen kann, und worin ich vielen Grund habe, zu glauben, daß er sich wirklich betrogen, als das, was mich meine Vernunft mit Evidenz und mit so überzeugenden Gründen erkennen läßt, daß ich keine Ursache habe, zu glauben, ich täusche mich. Einer Person, welche absolut von der Wahrheit eines Faktums überzeugt wäre, befehlen, sie solle ihre Ueberzeugung aufgeben, um sie der Autorität des Papstes zu unterstellen, hieße verlangen, man solle seine Vernunft mißbrauchen, also gegen Gottes Befehl selbst handeln. Denn er hat dem Menschen die Vernunft gegeben, damit er das Wahre von dem Falschen unterscheide. — Jeder Mensch, namentlich aber ein Doktor,* welcher einige Unterscheidungsgabe für das hat, was in seinem Geiste vorgeht, ist der erste, oder vielmehr der einzige Richter unter den Menschen über das, was ihm selbst evident scheint; nach dem Wort Pauli:

---

* Es ist charakteristisch für diese Verfechter der gallikanischen Gewissensfreiheit, daß sie ihre Waffen nicht unmittelbar aus der Rüstkammer der evangelischen Freiheit und der wesentlichen Gleichheit der Christen hernehmen. Arnauld beruft sich auf sein Doktorat, welches ihm die Sorbonne doch abgesprochen und der Bischof von Alet will das Formular der Klerusversammlung nicht annehmen: „weil die Bischöfe unter einander wesentlich gleich sind," und wenn man auf diese Weise den anderen Bischöfen eine Norm aufdringen wolle, werde durch den Episkopat der Episkopat selbst heruntergesetzt; „er wolle und dürfe sich durch Annahme des Formulars nicht mit dem gemeinen Haufen (le commun) der anderen, bloß zum Gehorsam verpflichteten Christen in Eine Kategorie werfen lassen."

Niemand weiß, was im Menschen ist, als der Geist, welcher im Menschen ist.

Endlich nach langer Ueberlegung und brünstigem Beten, erklärte der Bischof, daß man allerdings in solchem Falle nicht zur Unterwürfigkeit und zum Gehorsam verpflichtet sey.

Die Gegner haben durchaus Recht, wenn sie gegen diese Principien Arnaulds den Einwurf erheben, ihre Anerkennung würde die Kirche jedes Rechts berauben, dem Gewissen ihrer Glieder, wie dem der Häretiker Gewalt anzuthun, sie zum Aufgeben ihrer persönlichen Ueberzeugung und zur Unterwerfung unter die äußere Tradition und Autorität zu zwingen. Der Beweis, daß die Kirche dabei nicht bestehen könnte, wird von ihnen auf die Wahrheit gegründet, daß ein Staat sich auflösen müßte, wenn Jeder nur seiner persönlichen Ueberzeugung, als dem allein verbindlichen Gesetz, folgen wollte. Jeder behielte dann nur eine subjektive Wahrheit; es wäre als gäbe es gar keine andere. —

Arnauld wollte indeß das Recht der Evidenz der subjektiven Ueberzeugung nur bei *nicht geoffenbarten Wahrheiten* anerkannt wissen. Aber mußte er, wenn er wirklich römisch-katholisch bleiben wollte, in das Princip der Offenbarung nicht auch die Tradition, wovon die heilige Schrift nur einen wesentlichen Theil bildet, und folglich die Kirche selbst einschließen? Die letzte Frage war: *wem die Entscheidung zustehe, ob eine Thatsache mit dem geoffenbarten Glauben in einem nothwendigen, unmittelbaren Zusammenhang stehe?* ob der subjektiven Ueberzeugung, oder der Kirche? Wenn jener, so war es mit den Ansprüchen des Romanismus, ja des Katholicismus zu Ende. — Ja es eröffnet sich uns hier eine Aussicht auf die größten Fragen unserer Zeit, nicht bloß über einige Stücke der älteren ökumenischen Symbole, sondern es bildet der Gewissensskrupel Arnaulds eine Vorfrage zu der ungemein wichtigen: ob Thatsachen, Fakta auch unmittelbar zum Wesen der Religion, des Glaubens gehören? — Die Weltgeschichte bietet kein größeres Interesse dar, als die Beobachtung der verschiedenen Formen und Stufen, durch welche der Menschengeist bei der Erforschung der wesentlichsten Wahrheiten hindurchgegangen, und wie er dieser vorbereitenden unbedingt wesentlichen Stufen nicht selten scheinbar ganz vergessen konnte.

So himmelweit und unwiederbringlich aber auch diese Gegensätze auseinander zu gehen scheinen, so ist doch offenbar, daß die beiden Principien, um deren Sieg gekämpft wird, die äußere Tradition und Autorität, andererseits die Freiheit der subjektiven Ueberzeugung, eben weil sie Gegensätze sind, sich durchaus nicht ausschließen können, sondern sich durch gegenseitige Reibung beleben. In jeder Persönlichkeit, mag sie auch noch so sehr sich des Einflusses der äußeren Tradition zu erwehren suchen, liegt unüberwindlich dieses Element, wie der Wille und das Ringen, sich davon zu emancipiren, mit der größten Evidenz beweist. Die äußere Autorität aber im Namen Gottes und seiner Offenbarung hat als diese schon das Element der Subjektivität an sich (da die Offenbarung ihrem Begriff nach eine Mittheilung an den Menschen ist, welcher sich zu ihr unmöglich rein passiv verhalten kann — denn das wäre der Tod —), und da Menschen die Träger des Göttlichen sind. Der Protestantismus und der Jansenismus scheinen die Freiheit der subjektiven Ueberzeugung, namentlich dem äußeren Faktum gegenüber, ungleich mehr anzuerkennen; allein andererseits setzen sie der göttlichen Gnade gegenüber bloße Receptivität, ja noch mehr, eine bloße Passivität des natürlichen Menschen voraus; und der Katholicismus erkennt ferner den Menschen, durch seine Lehre von der Tradition, ausdrücklich als Träger der Offenbarung an, während der Protestantismus am geschriebenen Worte festhält und sich wieder nur durch eine freiere Exegese schadlos zu halten sucht. Und so finden sich die Principien des Göttlichen und Menschlichen, des Geschichtlichen und der Subjektivität im Protestantismus und Katholicismus ungefähr in derselben Stärke wieder; nur daß diese Principien in jeder von beiden Kirchen wieder anders gehandhabt werden, mit ihrem Hauptgewicht auf andere Theile fallen. Auch hier liegt die unsichere Mittelstellung des Jansenismus am Tage.

Der Katholicismus stellt in der Kirche die Einheit der im Staate getrennten Gewalten dar und macht für die Kirche außer der Gesetzgebung auch Anspruch auf das Richteramt. Nur kraft dessen kann sie für ihren Ausspruch über ein Faktum Anerkennung und Vollstreckung ihres Urtheils verlangen. Es hängt der Widerstand Arnaulds gegen diese Konsequenz unmittelbar zusammen mit seiner Opposition gegen die damalige Form und noch vielmehr gegen den Geist des

damaligen Beicht- und Bußwesens, dessen Ausartung ein Mißbrauch mit dem Grundsatze war, der Beichtpriester sey Richter, Advokat des Beichtenden und übe die souveraine Gewalt der Begnadigung, so daß, was er gelöst, auch faktisch, auch im Himmel gelöst sey.

Den Antheil, welchen Port-Royal an dem vertriebenen Erzbischof von Paris, an Retz,* nahm, und welchen man der Regierung noch viel strafbarer darzustellen wußte, vermochte letztere, die Sache des Formulars, welche durch eine Art moralischen, passiven Widerstands in Stocken gerathen, oder vielmehr nirgends in Ausführung gekommen war, zu der ihrigen zu machen. Der König beschied am 13. December 1660 die Prälaten, welche der Klerusversammlung präsidirten, zu sich in den Louvre und erklärte ihnen seinen Wunsch, daß sie mit Fleiß die geeignetsten und wirksamsten Mittel zur Ausrottung der jansenistischen Sekte berathen; er werde seine ganze Autorität anwenden, sie in Ausführung zu bringen (und er hat dieß getreulich gethan). Diese Angelegenheit liege ihm sehr am Herzen, indem er sich dazu durch die Gründe seines Gewissens, seiner Ehre und des Wohls seines Staats bewogen fühle. Gerade diese Bischöfe, welche in Paris ihrer Gemeinden und heiligsten Pflichten vergaßen, waren nun voll heiligen Eifers für die Kirche des Herrn. An ihrer Spitze standen Harlay, Erzbischof von Rouen, nachher von Paris, Hardouin, Bischof von Rhodez, nachmals Erzbischof von Paris, und der Erzbischof von Toulouse, welchem die Erbschaft Retz's zunächst bestimmt war, mit welchem man eben um seine Abdankung unterhandelte. Diese Herren beschlossen in einer Art von improvisirtem National-Concil, daß sämmtliche Bischöfe Frankreichs von Allen, die irgend einen geistlichen Grad hätten, einem Orden angehörten, von allen Schullehrern die Unterschrift des Formulars unverzüglich verlangen sollten; wer sich deß weigern würde, sollte als Ketzer bestraft werden. (1. Februar 1661.)

---

* Die Jansenisten sahen in Retz den Episkopat verfolgt; auch war seine Familie mit Port-Royal befreundet. Sonst hatten sie nicht viel Gemeinsames. Retz sagte zu Rom im Vertrauen zu Abbe Lamon, die ganze menschliche Vernunft und der gesunde Menschenverstand sey für die Einen, der ganze Glauben und die Tradition für die Anderen (die Jansenisten). — Er mußte sich beim Papste wegen des Vorschubs entschuldigen, welchen seine Vikare dem Jansenismus thaten, und wagte zu behaupten, er sey von aller Verbindung mit ihnen durch das Verbot des Königs abgeschnitten. — Aus Deslions.

Racine hat diese Prälaten-Versammlung durch einige Verse verewigt:

Un ordre hier venu de St. Germain (Sitz des Hofs.)
Veut qu'on s'assemble, — on s'assemble demain.
Notre Prélat et cinquante-deux autres
Successeurs des Apôtres
S'y trouveront. Or de savoir quel cas
S'y doit traiter; c'est encore un mistère;
C'est seulement une chose fort claire,
Que nous avons cinquante-deux Prélats,
Qui ne résident pas.

Die Sorbonne nahm das Formular an mit Androhung derselben Strafen, wie für ihre Censur Arnaulds, und mit derselben Ausdehnung der Verpflichtung zur Unterschrift; war es doch die natürliche Konsequenz jener Censur.

Die Groß-Vikare von Paris, die Stellvertreter von Retz, waren die ersten, welche eine Ordonnanz zur Unterschrift des Formulars erließen (8. Juni 1661). Allein sie gaben darin eine Auslegung von diesem, welche seine Tendenz, wie die der Konstitution von Alexander VII. durchaus ignorirte, ja verdrehte, als hätte man nur für die päpstliche Entscheidung über den Glaubenspunkt Unterwerfung der Ueberzeugung verlangt, in Betreff der Thatsache (ob die fünf Sätze Jansens Lehre seyen), aber nur die schuldige Ehrfurcht, die sich durch Schweigen erprobe. (Siehe Beilage XV.) Der König erklärte durch einen Beschluß des Staatsraths (9. Juli) das Ausschreiben der Groß-Vikare für nicht erlassen; der Papst ließ sich (am 1. August) vernehmen, daß die Groß-Vikare sich durch die Behauptung einer so evidenten Falschheit als Aussäer von Unkraut in dem Acker des Herrn, als Störer der katholischen Kirche und so viel an ihnen sey als Urheber eines schmählichen Schismas dargestellt haben. Er ließ ihnen jedoch seine väterliche, verzeihende Huld angedeihen, wenn sie ihre Ordonnanz durch eine neue zurücknehmen. Die Groß-Vikare erließen deren denn auch zwei (31. Oktober 1661 und 30. Juni 1662), worin sie dieß thaten, wenn auch nicht ohne Bemäntlung ihres Ersten, und Unterschrift des Formulars ohne Unterscheidung der Glaubensnorm und des Faktums befahlen. Sie konnten sich dabei die kleinliche Rache nicht versagen, daß sie den Prälaten, welche die Formulars-Verpflichtung befohlen, darin deutlich zu

fühlen gaben, daß man ſich nicht ihrer Autorität, ſondern dem königlichen Befehle füge. * Es war dieß eines der letzten Symptome der Oppoſition der Pfarrer und ihrer Organe gegen den Abſolutismus des Hofs und der Kurie und gegen deren willenloſe, charakterloſe Organe, die Hofbiſchöfe. **

Nun galt es nicht mehr bloß durch Schriften, ſeinen Glauben zu vertheidigen; wenn man nicht unterſchrieb, war man Ketzer und Rebell, und die Kirche, wie der Staat hatte in der Rüſtkammer ihrer Geſetze Alles, was nur nöthig war, die Gemüther durch Schrecken der Zeitlichkeit und der Ewigkeit ſich gehorſam zu machen. — Der Katholicismus hat in dem Dualismus der bürgerlichen und der kirchlichen Gewalten ein Element, welches manchmal durch deren Entzweiung der perſönlichen Freiheit eine Zuflucht eröffnet. Wie aber, wenn dieſe beiden Gewalten Ein Intereſſe haben und ſich zur Unterwerfung der Geiſter und der Leiber die Hand reichen?

So mußte nun die einbrechende Verfolgung in den Reihen der Janſeniſten um ſo mehr Spaltungen hervorrufen, als ein guter Theil in ſeiner Ueberzeugung von widerſprechenden Autoritäten

---

* Auch das Kapitel in Rouen hatte der Akte, worin dem Formular die Unterſchrift geleiſtet wurde, beigeſetzt: auf Befehl des Königs, ohne die Autorität der Klerus-Verſammlung anzuerkennen, mit Verwahrung des Rechts, des Papſts und der Privilegien und der Immunitäten des Kapitels. — Die Normandie war für die Jeſuiten verloren, bis der Erzbiſchof die Janſeniſten ſprengte. — Des-Lions. Die Normandie war ſeit längerer Zeit die Provinz des Herzogs von Longueville, deſſen Gattin Genevieve, übergab ſich um 1657 ganz an Singlin.

** Die Jeſuiten, durch dieſe Vortheile ermuthigt, wollten einmal die Verpflichtung der Unterſchrift auf einen allgemein geltenden Grundſatz zurückführen und ließen in ihrem Kollegium zu Paris (12. December 1661 den Satz aufſtellen und verfechten: Chriſtus hat Petro und ſeinen Nachfolgern, ſo oft ſie ex cathedra reden, dieſelbe Unfehlbarkeit zugeſtanden, welche er ſelbſt hatte. Daher gibt es in der Kirche, auch außer einem allgemeinen Koncil, einen unfehlbaren Richter der Kontroverſen, ſowohl in den faktiſchen, als in den Glaubensfragen. So kann man ſeit der Konſtitution Innocens X. und Alexanders VII. mit göttlichem Glauben überzeugt ſeyn, daß das Buch „Auguſtinus" von Janſen ketzeriſch iſt, daß die fünf Sätze aus dieſem Buche Janſens gezogen und in Janſens Sinne verdammt ſind. — Es half die Janſeniſten nichts, laut zu rufen, es ſey dieß eine gottloſe Ketzerei und Götzendienſt; man wollte einmal von Seiten des Vatikans und des Louvre's ſie vernichten und ließ ſich durch nichts irre machen.

(denen der Kirche, Auguſtins, angeſehener Theologen) abhängig war. Namentlich der bekannte Doktor Bourzeis, welcher bisher die fünf Sätze als Lehre nicht bloß Janſens, ſondern Auguſtins verfochten, unterwarf ſich unbedingt der ſo beſtimmten Entſcheidung der Kirche dagegen. Man hat mir aus Paris geſchrieben, ſagt Des-Lions 1661, jeder mache ſich Gründe und ein Gewiſſen à sa mode, um zu unterzeichnen. Eine Anzahl von Schülern Auguſtins erklärt nunmehr, man dürfe keine Schwierigkeit machen, ohne irgend eine Erörterung oder Reſtriktion das Formular zu unterſchreiben, wenn man auch nicht innerlich davon überzeugt iſt, daß Janſen die ihm darin zugeſchriebenen Irrlehren behauptet. Denn wenn auch das Formular die Unzertrennlichkeit der Thatſache und der Glaubensnorm vorausſetzt, und aufrichtige Unterwerfung des Herzens für Beides verlangt, ſo kann ſich die Verdammung der Natur der Sache nach doch nur auf die Glaubensnorm beziehen, ſofern es ſich dabei um innere Ueberzeugung handelt; in Betreff des Faktums kann die Unterſchrift nur eine Bezeugung der Achtung und Ehrerbietung enthalten, welche bloß dazu verpflichtet, nicht öffentlich zu widerſprechen.

Zu dieſer Anſicht ſoll ſich der angeſehene Doktor der Sorbonne, Ste. Beuve,* bekannt haben, welcher in Allem ein probabile, probabilus und probabilissimum bereit hatte.

Die Geſinnung, welche dieſer Theorie bei Vielen zu Grunde lag, ſpricht ſich wohl ziemlich wahr in folgenden Verſen aus.**

Il faut signer, signer sans resistance,
Et perdre un peu de charité (gegen Janſen)
Pour conserver l'espérance!

Contre Jansénius je signe sur le champ
Tout bénéfice en dépend
Et je le perds si je m'obstine;
Je signe donc de bonne foi.
On voit assez que quand je signe
C'est moins contre lui que pour moi.

---

* Nach Des-Lions ſagte er, die fünf Sätze ſeyen in Janſen, aber nicht in ketzeriſchem Sinne; Letzteres verſchwieg er bei Hofe. Er und Thomaſſin ſuchten nun zu beweiſen, daß man aus bloßem Gehorſam unterzeichnen müſſe, obgleich dieſer kurz zuvor noch härtere Lehren verfochten, als Janſen.

** Aus einer Handſchrift der Mazarin-Bibliothek.

Quoi, prieur, dit-on, vous faites l'obstiné,
Pourquoi donc avez-vous signé? —
C'est pour faire enrager tout le corps moliniste
Qui sans doute a plus mal au coeur
De ma qualité de prieur
Que de celle de Janséniste.

Si j'avais pû sans signature
Conserver ma petite cure,
J'aurais été de ceux qui ne souscrivent point;
Car à vous parler sans surprise,
Ils ont la vérité pour eux,
Leur sentiment est généreux;
C'est tout l'esprit de l'église.
Mais avec le spirituel
Il faut un peu de temporel.

Und bei Manchem mochte es wahr ſeyn, wenn es heißt:

Je ne fais point de difficulté
De sauver par la fausseté
Ce que j'acquis par simonie.

Arnauld ſchreibt etwas ſpäter, obiger Meinung ſey eine große Menge von Perſonen, ſelbſt aus den gelehrteſten Korporationen (wohl Oratorianer, Mauritianer und von der Kongregation von Frankreich oder von St. Genevieve) gefolgt. Er ſelbſt, Arnauld, erklärte dieß für eine Mental-Reſtriktion, welche bei einem Glaubensbekenntniß, verbunden mit einem falſchen Eide und Verleumdung gegen den Nächſten (Janſen), beſonders ſündig ſey. Er blieb bei ſeiner Unterſcheidung der Glaubensnorm und der Thatſache, und glaubte ſeiner Pflicht gegen Kirche und Gewiſſen zugleich zu genügen, wenn er dieß bei ſeiner Unterſchrift des Formulars durch eine ausdrücklich beigefügte Erklärung oder einen Vorbehalt ausſpreche.

In dieſer Ueberzeugung hatte er mit vieler Mühe die Großvikare vermocht, ihren Erlaß vom 8. Juni 1661 mit der Erklärung über den Sinn der verlangten Unterſchrift des Formulars ausgehen zu laſſen. Er hatte ſelbſt großen Antheil an der Abfaſſung. *

* Wie dieß der Recueil de pièces von Pascal behaupten mag, iſt unbegreiflich, da ſich nichts dergleichen, wohl aber das Gegentheil in ſeinen Quellen findet. Geſchieht es vielleicht, um den Zwieſpalt in Iſrael zu verdecken?

Es iſt unmöglich, ihn dabei von dem Vorwurf der Zweizüngigkeit loszuſprechen. Mochten die Großvikare, mochte jeder Einzelne bei der Unterſchrift des Formulars dieſem eine noch ſo günſtige Auslegung geben und dieß erklären, man unterſchrieb damit doch das Formular und ſeinen klaren, natürlichen Sinn. Man kann freilich ſagen, er war nicht in der Stellung der Anderen, welche Jeder nur ſeine eigene Perſon daran ſetzte. Es ſchauten die Augen der Seinigen auf ihn; aus Ehrfurcht vor ſeinem Charakter und ſeiner Gelehrſamkeit hatten ſie den Widerſtand bis jetzt fortgeſetzt. Allein ſeine Pflicht ſchien nun die des Feldherrn zu ſeyn, welcher das Leben ſeiner Soldaten möglichſt zu ſchonen hat, während dieſe verpflichtet ſind, es ohne rückwärts zu ſchauen der Gefahr auszuſetzen. Beſonders lag ihm das Schickſal Port-Royals, das ſeiner Familie am Herzen. Aber dennoch bleibt es feſt, daß wo immer die Wahrheit und Ueberzeugung einer äußeren, auch noch ſo guten Abſicht zum Opfer gebracht wird, die Wurzel der jeſuitiſchen Moral wuchert. Und nicht viel anders kann über ſeinen Wunſch geurtheilt werden, mit der römiſchen Kirche, mit welcher er doch nicht mehr in einer Gemeinſchaft des Glaubens ſtand, im Verbande zu bleiben. Freilich lag dieſem Wunſche der Gedanke zu Grunde, die Wahrheit ſey in ihr nur für eine Weile verfinſtert, ſie werde ſich ſchon wieder als die wahrhaft katholiſche zu erkennen geben.

Man ſuchte die Nonnen auf jede Weiſe für die Unterſchrift zu gewinnen. In Port-Royal de Paris legte man ihnen zuerſt bloß den Erlaß der Großvikare vor, und gab ihnen erſt zuletzt das Formular ſelbſt zur Einſicht.* Die Mutter Angelika, mit Recht die Große genannt, welche ſeit einigen Monaten ohne Ruhe und Schlaf, in erdrückenden Bangigkeiten, die ihr die Waſſerſucht verurſachte, dahin lebte, oder vielmehr ſtarb, pries ſich glücklich, daß ſie dadurch der Anforderung oder Verpflichtung enthoben wurde, an einer Sache ihren Antheil zu bezeugen, welche ſie als ein Werk der Finſterniß und der Ungerechtigkeit betrachtete.

---

* Sie ſchreiben, indem ſie die Noth ihres Gewiſſens auseinander ſetzen: elles sont horriblement frappées de la clarté du formulaire, qu'elles n'avaient jamais sû être tel qu'il est.

Jacqueline de Sainte Euphemie, Pascals Schwester, welche damals in dem Kloster Port-Royal des Champs war, setzte in dieser Krisis der Schwester Angelika von St. Johann, der Tochter d'Andilly's, einer der ausgezeichnetsten Nonnen von Port-Royal, in einem Briefe ihre Ueberzeugung auseinander, welche zuverlässig auch als ein Zeugniß Pascals selbst betrachtet werden darf: Wir verstehen wohl, daß man mit dieser Unterschrift für das Faktum von uns nur Achtung, das heißt Stillschweigen, verlangt, die innere Ueberzeugung nur für das, was des Glaubens ist. Die Meisten verlangen aber von ganzem Herzen, daß das Ausschreiben (der Großvikare) schlimmer wäre, weil man es dann wenigstens mit völliger Freiheit verwerfen würde, statt daß nun Mehrere wie gezwungen seyn werden, es anzuerkennen, und falsche Klugheit und wahre Feigheit Andere vermögen wird, es anzunehmen, als ein günstiges Mittel, ebensowohl ihre Personen, als ihre Gewissen in Sicherheit zu bringen. Ich für meinen Theil aber bin überzeugt, daß keines von Beiden durch dieses Mittel geschehen wird. Denn nur die Wahrheit macht wahrhaft frei; und sonder Zweifel befreit sie nur Diejenigen, welche sich selbst in Freiheit setzen, indem sie die Wahrheit mit solcher Treue bekennen, daß sie verdienen, für wahre Kinder Gottes anerkannt und bekannt zu werden.

Ich kann den Schmerz nicht mehr verleugnen, welcher mich bis in den Herzensgrund durchbohrt, daß ich sehen muß, wie Diejenigen, welchen Gott seine Wahrheit anvertraut zu haben schien, ihm so ungetreu sind, wenn ich es zu sagen wage, daß sie nicht den Muth hatten, sich dem Leiden auszusetzen, und wenn es seyn müßte, den Tod zu erdulden, um sie laut zu bekennen. Ich weiß, welche Achtung man den ersten Gewalten der Kirche schuldig ist. Ich würde mit derselben Freudigkeit sterben, sie unverletzlich zu erhalten, als ich mit Gottes Hülfe bereit bin, in der gegenwärtigen Angelegenheit für das Bekenntniß meines Glaubens zu sterben. Indeß weiß ich nichts Leichteres, als Beides zu vereinigen.

Was verhindert denn alle Geistliche, welche die Wahrheit kennen, wenn man ihnen das Formular zum Unterzeichnen vorhält, zu antworten: „Ich weiß, welche Achtung ich den Bischöfen schuldig bin; aber mein Gewissen erlaubt mir nicht, zu unter-

schreiben, daß etwas in einem Buche sey, worin ich es nicht gesehen;" sofort aber in Geduld zu erwarten, was daraus erfolgen wird. Was fürchten wir? Verbannung für die Laien und die Weltgeistlichen, die Zerstreuung für die Nonnen, die Beschlagnahme des Zeitlichen, Gefängniß, den Tod selbst, wenn Sie so wollen? Und muß das nicht unsere Freude seyn? So laßt uns denn auf das Evangelium verzichten, oder seinen Grundsätzen folgen und uns glücklich schätzen, etwas für die Gerechtigkeit zu erdulden.

Vielleicht wird man uns aber von der Kirche ausstoßen (retrancher)? Wer weiß aber nicht, daß Niemand gegen seinen Willen davon losgetrennt werden kann, und da es der Geist Christi allein ist, welcher seine Glieder mit ihm und unter sich vereinigt, so können wir wohl der äußeren Zeichen beraubt werden, nie aber der Wirkung dieser Einheit, so lange wir nur die Liebe erhalten, ohne welche Niemand ein lebendiges Glied dieses heiligen Leibes ist. Ist es also nicht augenscheinlich, daß so lange wir nicht Altar gegen Altar machen und uns in den Schranken des bloßen Duldens und der Sanftmuth halten, womit wir unsere Verfolgung ertragen, die Liebe, womit wir unsere Feinde umfassen, uns unverbrüchlich an die Kirche binden wird; so daß nur sie davon getrennt seyn werden, wenn sie durch die beabsichtigte Trennung das Band der Liebe zerreißen, welches sie mit Christo einigte und sie zu Gliedern seines Leibes machte.

Ach, meine theuerste Schwester, was sollten wir für eine Freude haben, wenn wir es verdient hätten, eine rechte Beschämung für Christum zu erdulden! Aber man macht gar zu gute Anstalten, es zu verhindern, indem man die Wahrheit so verhüllt, daß die Geschicktesten Mühe haben, sie daraus zu erkennen. Ich bewundere diese Feinheit und gestehe, daß es nichts besser Abgefaßtes gibt, als das (erste) Mandement (der Großvikare). Ich würde einen Ketzer sehr darum loben, in der Weise wie der Hausvater den, welcher ihm seine Habe verthan, wenn er durch eine solche Feinheit der Verdammung entgangen wäre. Aber daß die Gläubigen, diejenigen, welche die Wahrheit und die katholische Kirche kennen und aufrecht erhalten, sich verstellen und Ausflüchte suchen, ich glaube nicht, daß man das je im Verlauf der Jahrhunderte gesehen; und ich bitte Gott, daß er uns Alle lieber heute sterben

laſſe, als daß er eine ſolche Weiſe in die Kirche einführe. In Wahrheit, meine theure Schweſter, ich habe viele Mühe zu glauben, daß dieß eine Weisheit ſey, die vom Vater des Lichts komme, ſondern ich glaube vielmehr, daß es eine Offenbarung des Fleiſches und des Bluts iſt. Verzeihe mir, meine theure Schweſter, aber ich rede im Uebermaß eines Schmerzes, welchem ich werde unterliegen müſſen, wenn ich nicht den Troſt habe, wenigſtens einige Perſonen zu ſehen, welche ſich freiwillig zu Schlachtopfern der Wahrheit machen und durch eine wahre Feſtigkeit oder eine ehrliche Flucht gegen Alles proteſtiren, was die Anderen thun. — Ich weiß wohl, daß man ſagt, es komme Jungfrauen nicht zu, die Wahrheit zu vertheidigen; ob man gleich bei den traurigen Zeitereigniſſen und bei dem Umſturz der Dinge ſagen kann, daß, weil die Biſchöfe den Muth von Mädchen haben, die Mädchen den Muth der Biſchöfe haben müſſen; und wenn es uns nicht zukommt, die Wahrheit zu vertheidigen, ſo iſt es doch unſere Pflicht, für die Wahrheit zu ſterben.

Ihr wißt ſonder Zweifel ſchon hinreichend, daß es ſich nicht bloß um die Verdammung eines heiligen Biſchofs handelt, ſondern daß die ſeinige unmittelbar auch die Verdammung der Gnade Chriſti in ſich ſchließt. So iſt denn unſer Jahrhundert ſchon unglücklich genug, daß ſich Niemand findet, welcher für einen Gerechten zu ſterben wagte, aber das iſt der Gipfel des Unglücks, daß ſich Niemand findet, der für die Gerechtigkeit ſelbſt ſterben wollte. Jedes Lamm iſt nach St. Bernhard verpflichtet ſeine Stimme laut zu erheben, wenn es ſeinen Hirten ſchlafen und den Wolf nahen ſieht. Ich ſage dieß in Beziehung auf die allgemeine Lage der Kirche, um mich vor mir ſelbſt darüber zu rechtfertigen, daß ich ſo viel Intereſſe daran nehme.

Sollten wir irgend unterzeichnen, ſo müſſen wir dabei wenigſtens ausdrücklich bezeugen, daß wir es nicht als eine Schuldigkeit thun, ſondern als Nöthigung, welcher man nachgibt, um kein Aergerniß zu veranlaſſen. Sodann dürfen wir von den Entſcheidungen des heiligen Stuhls durchaus nicht ſprechen, um vor der unwiſſenden Menge nicht den Anſchein zu haben, daß wir die Lehre Janſens verdammen, welche in der letzten Bulle deutlich verdammt iſt.

So wenig Ansehen Jemand auch haben mag, so ist er darum doch nicht weniger schuldig, wenn er davon gegen die Wahrheit Gebrauch macht. — Auch weiß Jedermann, wie St. Cyran oft sagte, daß die geringste Wahrheit des Glaubens mit eben so viel Treue verfochten werden muß, als Christus selbst. Welcher Gläubige aber würde sich nicht vor sich selbst entsetzen, wenn er im Rathe Pilati gesessen, als man vom Tod Christi handelte, und sich begnügt hätte auf eine zweideutige Weise seine Stimme abzugeben, so daß man hätte glauben können, er sey von der Zahl Derjenigen, welche ihn verdammten, ob er gleich in seinem Gewissen und nach seiner Gesinnung durch seine Worte Christi Loslassung beabsichtigte?

Und so wollen wir denn, meine theure Schwester, Gott bitten, daß er uns erniedrige und stärke. Denn Demuth ohne Stärke und Stärke ohne Demuth sind Eins so nachtheilig, als das Andere. Es ist jetzt mehr Zeit, als je, sich zu erinnern, daß die Furchtsamen mit den Meineidigen und Verfluchten zu Einer Klasse gehören. Möge denn auch kommen was da will, Gefängniß, Tod, Zerstreuung und Armuth; das Alles erscheint mir als Nichts im Vergleich mit der Angst, worin ich den Rest meiner Tage zubringen müßte, wenn ich so unglücklich geworden wäre mit dem Tode einen Bund zu schließen, bei einer so schönen Gelegenheit Gott die Gelübde der Treue zu erfüllen, welche meine Lippen ausgesprochen.

Mir ist es gleichgültig, welcher Ausdrücke man sich bediene, wenn man nur keinen Grund gibt zu denken, daß wir die Gnade Gottes, oder den Mann verdammen, welcher sie so göttlich (divinement) entwickelt. Daher will ich wohl bezeugen, daß ich Alles glaube, was die Kirche glaubt, aber nicht hinzusetzen, ich verdamme Alles, was sie verdammt, ob ich es gleich thue. Aber ich glaube, daß jetzt nicht die Zeit dazu ist, es zu sagen, aus Furcht man möchte die Kirche und diese gegenwärtigen Entscheidungen vermengen; wie der selige St. Cyran sagte, daß wenn die Heiden ein Götzenbild neben das Kreuz unseres Herrn stellen würden, die Gläubigen das Kreuz nicht anbeten dürften, aus Furcht, es möchte den Anschein haben, als gingen sie das Götzenbild anzubeten.

Dieser Brief wurde nun nicht an die jüngere Angelika, sondern an Dr. Arnauld geschickt. Die Priorin von Port-Royal des

Champs (Maria von St. Magdalene du Fargis) entschuldigt Jacquelinens Eifer mit dem Worte Pauli: Sive mente excedimus, Deo; sive sobrii sumus, vobis. Auch sie fügt bei: ich kann nicht begreifen, wie es möglich ist dieses Formular und Mandement zu unterzeichnen, ohne sich zu verstellen und das Gegentheil von dem zu sagen, was wir glauben. Denn ihr wißt, daß wir in Betreff der Thatsache im Zweifel sind und daß es uns unmöglich ist, dieß nicht zu seyn bei der Kenntniß, welche wir von einem Theil dessen haben, was sich in dieser Angelegenheit ereignet.

Sie wissen ohne Vergleich besser als ich, daß uns nur die Wahrheit frei machen kann. Ist es Gottes Wohlgefallen nicht, daß diese Befreiung zeitlich sey, wären wir nicht überglücklich etwas zu dulden zur Anerkennung der unendlichen Barmherzigkeit, welche er uns erwiesen, indem er uns aus der Verblendung und den Finsternissen des Weltlebens gezogen, um uns in der Religion (? dem Stande der Nonnen) die reinsten Erleuchtungen der heiligen Wahrheit genießen zu lassen. Kurz es scheint mir, daß wir verpflichtet sind an den Tag zu legen, daß wir nicht zu Denen gehören, welche für einige Zeit glauben, in der Zeit der Versuchung aber sich zurückziehen. Und so bitte ich denn Gott, daß er uns die Gnade schenke, um welche wir ihn so oft in den Worten bitten: Et ne auferas de ore meo verbum veritatis usque quaque. (Nimm doch nie aus meinem Munde das Wort der Wahrheit.)

Nichts desto weniger unterzeichneten die Nonnen von Port-Royal (22. Juni in Paris) das Formular mit der Erklärung der G. Vikare und der Ueberschrift, daß sie unbedingt und ohne Rückhalt sich zu dem Glauben der katholischen Kirche bekennen, daß sie alle von ihr verdammten Irrthümer verdammen und daß ihre Unterschrift ein Zeugniß dieser ihrer Glaubens-Verfassung sey. Arnauld hatte große Mühe und Noth gehabt sie dazu zu vermögen; nichts beurkundet so stark das Ansehen und die Gewalt, welche er als Haupt über die ganze Schaar hatte. Allein es kostete dennoch dieser Entschluß Mehrere solche Ueberwindung, einen solchen Kampf und Zwiespalt mit sich selbst, daß die Priorin schwer erkrankte und nur Gott sie von den Pforten des Todes zurückzog. Jacqueline aber unterlag und starb schon 4. Oktober (gerade in einem Alter von 36 Jahren), als das „erste Schlachtopfer des Formulars."

Der Tag ihrer Geburt (4. Oktober 1625) war auch der ihres Todes; wie die Kirche der ersten Jahrhunderte die Todestage der Märtyrer ihre Geburtstage nannte. — War das nicht eine Versieglung ihres Märtyrthums und also der Wahrheit, als deren Schlachtopfer sie starb?

Singlin, der Beichtvater von Port-Royal, schreibt den folgenden Tag an ihre geistigen Schwestern: Sie hatte, wie ihr wißt, viel Vertrauen zu mir, und ich fürchte immer für Diejenigen, welche sich auf mich verlassen. Aber über ihren Tod darf ich Gott loben und also mich freuen. — Ich würde mich sehr glücklich schätzen mit ihr zu seyn und ich dürfte hoffen Denjenigen, so ich nach mir ließe, in diesem Stande (durch Gebete) besser beizustehen, als während meines Lebens. Aber wir sind Gottes im Leben und im Tode; er wird über uns verfügen wie ihm gefällt.

Bald darauf sagte die Prinzessin von Guemene zu le Tellier, bei welchem sie sich umsonst für Port-Royal verwandt: Nun der König macht Alles was er will; er macht Fürsten von Geblüt, er macht Erzbischöfe und Bischöfe; er wird auch Märtyrer machen. — Ein großer Theil der Nonnen war in die Streitsachen nicht eingeweiht, desto mehr namentlich die jüngere Angelika. Als im Frühjahr 1661 die Kostgängerinen, Postulantinen und Novizen aus Port-Royal ausgetrieben wurden, hörte eine der Nonnen, es erhebe sich eine große Verfolgung in der Kirche. Da sie nur aus ihren Märtyrer-Geschichten einen Begriff von den Religions-Verfolgungen hatte, ging sie zur Aebtissin und bat sie in aller Unschuld, ihr zu sagen, ob sie, wenn die Henker kämen, sie zum Märtyrertode zu führen, nicht ihre großen Schleier anlegen sollten?

Die Welt lacht mitleidig dieser Einfalt; hat sie darum aber richtigere Begriffe davon, was Religions-Verfolgung sey?

Die Freude über die Aufhebung des ersten Mandements war nur kurz, denn es freuten sich ihrer ja auch die Feinde Port-Royals. Bald erließen die G. Vikare ein anderes Mandement ganz im Sinn des Formulars (31. Okt. 1661). Die Nonnen unterschrieben es am Ende Novembers sämmtlich, aber mit Hinzufügung einer Erklärung, deren Absicht der ganzen Tendenz und dem Sinn des Formulars entgegen war; nämlich: In Betracht unserer Unwissenheit in allen Dingen, welche über unserem Stande und Geschlechte sind, ist Alles was wir thun können, daß wir von der

Reinheit unſeres Glaubens Zeugniß ablegen. So erklären wir denn willig durch unſere Unterſchrift, daß wir, in der tiefſten Ehrfurcht gegen unſeren heiligen Vater, den Papſt, verharren, da unſer Koſtbarſtes der Glaube iſt, und daß wir aufrichtig und von Herzen Alles feſthalten, was Alexander VII. und Innocens X. entſchieden und verwerfen alle Irrthümer, welche ſie für verworfen erklärt.

Darin war nunmehr der Unterſchied des Faktums und des Dogma's nur noch ſtillſchweigend angedeutet, aber nicht mehr ausgeſprochen. Auch machte dieſe Unterſchrift den Nonnen vorher und hernach große Anfechtungen und Betrübniß.

Erſt über dieſer Unterſchrift und der ungenügenden Erklärung ſoll die Verſchiedenheit der Anſicht zwiſchen Pascal und den Lenkern von Port-Royal zum Ausbruch gekommen ſeyn. Indeß ſetzt Nicole in einer Urkunde darüber den Anfang der Differenz der Anſichten zwei Jahre vor Pascals Tod, alſo auf das Ende des Jahres 1660, lange vor das erſte Mandement der Großvikare. Nach ihm warf Pascal Arnauld beſonders vor, daß er nachgebe, um Port-Royal zu erhalten. Der Tod ſeiner Schweſter mußte auf Pascal einen tiefen Eindruck machen, und mit ihr ſein eigenes Weſen entfeſſeln und verklären; dieſes ſein Weſen aber war Wahrheit und Wahrhaftigkeit.

Seine Ueberzeugung iſt ihrem Weſen nach einfach und klar; wir ſind aber nicht gehörig in Stand geſetzt, ihre ſpecielle Begründung und Ausführung durch Pascal zu entwickeln. Zwar ſetzte er einige Abhandlungen darüber auf, er übergab ſie vor ſeinem Tode Domat mit der Bitte, ſie zu verbrennen, wenn die Nonnen ausharrten, aber ſie drucken zu laſſen, wenn ſie nachgäben. Roannes, welcher eine Kopie davon hatte, verbrannte ſie; der Biſchof von Alet rieth Domat, daſſelbe zu thun. Ohne die Nothwendigkeit, die Angabe Beurriers durch eine offene Erklärung unſchädlich zu machen, wäre vielleicht von Port-Royal der Schleier des Stillſchweigens über dieſe Ueberzeugungs-Verſchiedenheit geworfen worden. Man iſt ohnedieß befliſſen zu zeigen, daß der Unterſchied nicht auf den Grund der Sache ſelbſt hineingegangen, ſondern nur eine Meinungsverſchiedenheit geweſen, wie die zwiſchen St. Paulus und Barnabas über Marcus. — Die Gegner aber, namentlich Dumas, haben die Gelegenheit begierig

ergriffen, um an Pascal, durch den Gegenſatz ſeiner Endanſicht gegen die Provinzialbriefe, zu zeigen, wie die ſubjektive Ueberzeugung ſich ſelbſt widerſpreche und aufhebe, und wohin der Janſenismus folgerecht führen mußte. *

Seine Nichte ſagt, da er in Allem, was die Religion betraf, ungemein genau war, fand er, daß in Obigem die Ueberzeugung der Nonnen nicht deutlich genug ausgedrückt ſey; es genüge dieſe Erklärung nicht, indem es ihr an Offenherzigkeit fehle und ſie die Wahrheit nicht gehörig ſicher ſtelle. Da Janſens Sinn in Wahrheit nichts Anderes ſey, als die Lehre von der (durch ſich ſelbſt) wirkſamen (efficace) Gnade, Alexander VII. aber den Sinn Janſens verdammt, das Formulares auch ſo ausdrücke, ohne weiter zu entwickeln, was es damit verſtehe, ſo könne man es nicht wegläugnen, daß die im Formular ausgeſprochene Verdammung auf die wirkſame Gnade ſelbſt falle. Auch könne man nicht beſtreiten, daß man durch ſeine Unterſchrift dieſer Verdammung beipflichtet, wenn man nicht etwa die wirkſame Gnade und den Sinn Janſens ausdrücklich davon ausnehme. Da die Nonnen dieſes unterlaſſen und ſich benügt haben, anzudeuten, daß ſie nur in Betreff des Glaubens unterſchreiben, ſo könne ihre Unterſchrift für eine Verdammung der wirkſamen Gnade genommen werden, da ſie ſich durch jene ja Allem unterwerfen, was die Päpſte entſchieden.

Arnauld ſchrieb dagegen einen Aufſatz, worin er ſich zuerſt einmal auf die mündliche Erklärung des Papſtes an die Abgeordneten der Schüler St. Auguſtins (Juni 1653) berief, daß er mit ſeiner Bulle zwar die fünf Sätze, aber nicht die wirkſame Gnade verdamme. Nun unterſchied Arnauld aber zwei Sinne Janſens, denjenigen, welcher wirklich Janſens Sinn, Auguſtins Lehre und orthodox iſt, und denjenigen, welchen der Papſt, aus einem Irrthum über das Faktum, nur dafür hält und verdammt, wie er denn auch ketzeriſch iſt und mit der Lehre Kalvins

* Die Hauptquelle der Gegner Port-Royals über dieſe Rüge Pascals gegen die von ſeinen Freunden eingeſchlagenen Wege war ein Manuſcript, welches ſich in den Händen einer Nonne von Port-Royal einige Jahre nach Pascals Tod vorfand, und dadurch wurde es den Theologen von Port-Royal vollends unmöglich gemacht, dieſe Differenz weiter mit Schweigen zu bedecken.

zusammenfällt. Diesen verdammen die Schüler St. Augustins durch eine etwas modificirte Unterschrift des Formulars, indem sie wegen einer bloßen Verschiedenheit in Worten kein Aergerniß geben, die Kirche nicht entzweien wollen. Auf dieser etwas gar zu subtilen Erklärung beruht die Behauptung, womit die Jansenisten sich über ein Jahrhundert geschleppt, die Ketzerei des Jansenismus bestehe bloß in einer Begriffs-Unklarheit, liege bloß in der Einbildung der Gegner, sey ein bloßes Kindermährchen.

Pascal erwiderte: Ich will wohl glauben, daß die Päpste die Absicht nicht hatten, die wirksame Gnade zu verdammen, und daß sie es selbst erklärt. Da aber keine authentische Akte besteht, welche es bezeugt, das Formular aber eine authentische Akte ist, welche den Sinn Jansens verdammt, ohne auseinander zu setzen, welches das böse Dogma ist, das man ihm zuschreibt; da somit unter dem Sinne Jansens gewiß der Sinn der Lehre der wirksamen Gnade gemeint ist (eine Lehre, welche das Wesen von Jansens System ist), so kann man das Formular nicht unterzeichnen, *selbst nicht in Beziehung auf den Glauben*, ohne ausdrücklich den Sinn der wirksamen Gnade und den Sinn Jansens (von der Verdammung) auszunehmen.

Man antwortete ihm, das hieße ja gegen den Papst und gegen die Bischöfe eine Injurie begehen, wenn man Veranlassung zur Anklage gegen sie gäbe, daß sie die wirksame Gnade verdammen; daß es ferner nichts Unvortheilhafteres für diese Lehre selbst gebe, als wenn man die Meinung veranlaßte, daß dieselbe auf eine kleine Anzahl von Vertheidigern beschränkt sey und von der Mehrzahl der Bischöfe verlassen, wie wenn Alle, welche sie bei ihrer Unterschrift nicht ausdrücklich ausgenommen, der Verdammung dieser heiligen Lehre beigepflichtet hätten.

Pascal aber blieb fest dabei, daß man sich keine Zweideutigkeit erlauben und auf keine Weise den Anschein, als hätte man die wirksame Gnade Gottes verdammt, auf sich ruhen lassen dürfe. Als Arnauld ihm aber einwandte, daß dann die Feinde die wirksame Gnade (ausdrücklich) verdammen würden, erwiderte Pascal: Sie werden es dreimal anschauen, ehe sie diese verdammen; und wenn sie dieselbe gar verdammen sollten, so würde es ihr Fehler, nicht der Fehler Derer seyn, welche diese Lehre vertheidigen; und so beharre ich auf meiner Ueberzeugung.

So weit die Mittheilung der Nichte Pascals.

Die Stellung, welche Arnauld einnahm, war offenbar der allerfeinste Jesuitismus, aber sie war Jesuitismus, denn selbst die Aufrechterhaltung eines Dogma's als letztes Motiv unserer Handlungen heißt das Ziel, den Zweck unserer Handlung in etwas Aeußeres setzen. Es handelte sich dann nicht mehr darum, seinen Glauben zu bekennen und zu bewähren, sondern das Dogma, worin er sich formulirt, als äußeres Gesetz in seiner allgemeinen, bindenden Geltung, die Orthodoxie auch für Andere durch politisches Benehmen aufrecht zu halten. Arnaulds Glaube an Rom, welches er von den „Feinden der Wahrheit" geleitet glaubte, an die Kirche, wie sie leibte und lebte, war sehr problematisch geworden, allein das katholische Dogma, oder vielmehr die katholische Anschauungsweise wirkte in ihm, trotz seines Jansenismus, so daß ihm kein Opfer, selbst nicht die Bemäntlung seiner Ueberzeugung, zu groß schien, wenn es nur gelang, die Geltung des Glaubensgesetzes aufrecht zu erhalten. Das protestantische Princip dagegen sieht ausschließlich auf die Wahrheit und ob das Grundmotiv das göttliche sey oder ein natürliches, und kümmert sich dann weiter wenig um die praktischen Folgen. So stand denn Pascal eigentlich schon, freilich ohne es zu wollen, innerhalb dieser Grundanschauung.

In Arnaulds Beispiele ist uns aber aufgeschlossen, *welche Stellung die Reformatoren eingenommen hätten, wenn sie mit einer von der kirchlichen Lehre und Routine wesentlich verschiedenen Ueberzeugung durch die ihnen allein mögliche, äußere Unterwerfung sich innerhalb der römischen Kirche hätten halten wollen.* Die Jesuiten wären dann vielleicht nicht in dieser Kirche erstanden, denn die Reformatoren selbst wären im Grunde schon etwas von dieser Art gewesen.

Was Pascal den Theologen vorwarf, welche die Nonnen von Port-Royal leiteten und zur Unterschrift genöthigt hatten, war der Mangel an Aufrichtigkeit: Ich bin verpflichtet, wenn ich mich nicht eines jesuitischen Doppelsinns bedienen will, Jedem so zu antworten, daß ich in der Antwort die Worte in demselben Sinne nehme, welchen sie in seiner Frage hatten. Dieß gilt hier namentlich von dem Ausdrucke: Sinn Jansens. Pascals eigene, von beiden Theilen, von den Jansenisten und Sorbonnisten anerkannte

Worte sind: Es ist unzweifelhaft, daß Derjenige, welcher einfach sagt, daß er den Glauben annimmt, ohne zu sagen, daß er die Verdammung der Lehre Jansens nicht annehme, damit noch gar nicht ausdrückt, daß er diese Verdammung nicht annehme; sondern man sagt damit vielmehr, daß man sie annehme. Denn die öffentlich ausgesprochene Absicht des Papsts und der Bischöfe ist, den Sinn Jansens unter dem Namen einer Glaubenssache verwerfen zu lassen. Alle Welt sagt es öffentlich (daß die verdammte Lehre die Lehre Jansens sey), Niemand wagt öffentlich das Gegentheil zu erklären, sondern Einige sagen es nur heimlich; das gilt aber in Glaubenssachen nicht, wo das Licht vor den Leuten augenscheinlich, mit Evidenz aufgestellt werden muß, und nicht unter den Scheffel. So ist es kein Zweifel, daß dieses Glaubensbekenntniß wenigstens zweideutig und folglich böse ist; denn jede Zweideutigkeit ist in Dingen des Glaubens etwas Abscheuliches.

In dem Entwurf eines Briefs von Perier an Peresixe heißt es: Pascals Grundsatz war, daß man, um die Wahrheit auf eine ihrer würdige Weise zu vertheidigen, es ohne irgend eine menschliche Rücksicht thun müsse, und sich davon nicht durch die Furcht vor irgend einer Macht auf Erden dürfe ablenken lassen, nicht einmal durch die vor dem Papste, obgleich seine Autorität die größte in der Kirche ist; weil er Mensch und folglich, wie die Anderen, fehlbar und dem Irrthum ausgesetzt ist.

Als die Theologen von Port-Royal behaupteten, sie stellen die Wahrheit sicher und sie werden selbst in den kommenden Jahrhunderten als ein Beweis dienen, daß die Wahrheit immer vertheidigt worden; suchte sie Pascal zu überzeugen, ihre Art und Weise sey dazu nicht hinreichend, und Gott möchte wohl einmal edelmüthigere Vertheidiger der Wahrheit erwecken, welche ihnen ihr Erschlaffen vorwerfen könnten.

Die Summa davon ist, 1) daß Pascal, seit der Papst sich so bestimmt erklärt, behauptet, man könne ehrlicher Weise die Unterscheidung von Glaubensnorm und Faktum nicht mehr festhalten, da der Papst diese für unzertrennlich erklärt. 2) Daß der Papst nicht sowohl in Beziehung auf das Faktum, sondern in Beziehung auf das Dogma und die Glaubensnorm selbst im Irrthum sey.

So verſtehen auch die Gegner des Formulars die Oppoſition und Trennung Pascals von Port-Royal, und die Theologen des letzteren in mehreren wenige Jahre darauf erſchienenen Flugſchriften. Es wird unſere Ueberzeugung aber noch befeſtigt durch folgende Sätze, welche wir in einer Handſchrift (im Beſitz von Herrn Ste. Beuve), mitten unter anderen unzweifelhaft von Pascal ſtammenden Gedanken gefunden. Daß ſie, namentlich in der erſten von Port-Royal 1669 veranſtalteten Ausgabe ſeiner Gedanken über Religion, nicht mitgetheilt wurden, iſt fürwahr kein Wunder. Wir geben ſie einzeln, wie ſie in dem Manuſcripte ſich finden.

So oft die Jeſuiten den Papſt überliſten, wird man das ganze Chriſtenthum (Chriſtenheit) meineidig machen. Der Papſt iſt ſehr leicht zu überliſten wegen ſeiner Geſchäfte und ſeines Zutrauens zu den Jeſuiten; die Jeſuiten aber ſind ſehr leicht geeignet zum Ueberliſten um (ihrer Grundſätze von) der Verleumdung willen.

Wenn was ich ſage nicht zu eurer Aufklärung dient, ſo wird es dem Volke dienen. Wenn dieſe ſchweigen, werden die Steine ſchreien. — Das Stillſchweigen iſt die größte Verfolgung. Nie haben die Heiligen geſchwiegen. Es iſt wahr, daß man berufen ſeyn muß. Aber ob man berufen iſt, hat man nicht aus Beſchlüſſen des Staatsraths zu lernen, ſondern aus der Nothwendigkeit zu reden. (Dieß Letzte ſcheint von Barcos, Abt von St. Cyran zu ſeyn.)

Ich fürchte nichts, ich hoffe nichts. Mit den Biſchöfen iſt es nicht alſo; Port-Royal fürchtet. Es iſt eine ſchlechte Politik, ſie ſo zu trennen; denn wenn ſie nicht mehr fürchten, werden ſie ſich furchtbarer machen.

Die Frömmigkeit iſt verſchieden vom Aberglauben. Die Frömmigkeit bis zum Aberglauben ausdehnen, heißt ſie zerſtören. Die Ketzer werfen uns dieſe abergläubiſche Unterwerfung vor. Man thut, weſſen ſie uns beſchuldigen, wenn man dieſe Unterwerfung in Dingen verlangt, worauf ſie ſich nicht erſtreckt.

Von der Unterſchrift des Formulars heißt es: Man iſt nicht ſchuldig, wenn man nicht glaubt; man wäre aber ſchuldig, wenn man ſchwüre ohne zu glauben. — Ihr könnt euch aber getäuſcht haben (wirft man mir ein); — ich ſchwöre, daß ich glaube, daß

ich mich getäuscht haben kann; aber ich schwöre nicht, daß ich glaube, ich habe mich getäuscht.

Hinter einem unleserlichen Satze bezeugt Pascal seine Trauer, daß er sich zwischen Gott und dem Papste sieht.

Gott thut in der ordentlichen Leitung seiner Kirche keine Wunder; es wäre aber ein erstaunliches, wenn die Unfehlbarkeit in Einem wäre; daß sie aber in der Menge ruhe, scheint so natürlich, da ja auch unter der Natur Gottes Leitung verborgen ist, wie in allen Werken.

Die Geduld, die Demuth und Feindesliebe, womit Pascal die letzten Bedrängnisse über sich und die Verfechter der Gnadenlehre ergehen ließ, spricht sich in den Worten aus: Wir machen nicht den rechten Gebrauch von der guten Gelegenheit, welche uns Gott anbietet, etwas für seine Wahrheiten zu dulden. Denn gälte es unsere eigenen Wahrheiten festzustellen, so würden wir nicht anders handeln. Wir scheinen zu vergessen, daß es dieselbe Vorsehung ist, welche den Einen die Erleuchtnng eingeflößt, sie den Anderen verweigert hat. Es ist als dienten wir bei unseren Bemühungen, sie zu überzeugen, einem anderen Gott, als demjenigen, welcher erlaubt, daß sich Hinderniſſe der Verbreitung seiner Wahrheit entgegenstellen. Wir glauben Gott einen Dienst zu thun, indem wir dagegen murren; als wäre es eine andere Macht, welche unsere Frömmigkeit erweckt, eine andere, welche ihren Gegnern Kraft gibt. — Das kommt aber aus unserem eigenen Geist. Es ist immer viel gewisser, daß Gott das Uebel, so groß es auch sey, zulasse, als daß er Gutes in uns wirkt, so groß es uns auch vorkomme.

Die Jansenisten hatten bis 1653 die fünf Sätze um des guten Sinnes willen, welchen sie ja auch haben, verfochten; von da an aber sich für bereit erklärt, sie zu verdammen wegen des bösen Sinnes, welcher auch darin liege oder darein gelegt werden könne. Nur wollten sie dieselben nicht im Sinne Jansens verdammt wissen. Pascal erklärte deßhalb, es sey in diesem Falle nicht das erstemal, daß man es an der nöthigen Offenherzigkeit habe fehlen lassen, sondern man habe schon öfters im Verlauf der Streitigkeit bei seinen Behauptuugen auf den Nutzen des Augenblicks gesehen und wie dieser zu verschiedenen Zeiten gewechselt, so seyen offenbar auch die Schriften zur Vertheidigung der Gnade Jesu durchaus nicht übereinstimmend. Er schlug deßhalb vor, daß man sie alle

revidiren und auf eine vollkommene Uebereinstimmung der Ausdrücke reduciren sollte.

Wir fragen aber, hätte man damit das historische Faktum und die Urkunden einer sich verschieden gestaltenden Ueberzeugung, vernichten, ungeschehen machen können, ja dürfen? Pascal fand es ja doch selbst nicht nöthig, in Beziehung auf seine Provinzialbriefe die berichtigende Erklärung öffentlich abzugeben, daß die Differenz nicht bloß in der Auslegung eines Buchs in einem äußeren Faktum liege, wie er damals gemeint und behauptet, sondern in der Glaubenslehre selbst. — Daß er dieß unterlassen, ist ihm von den Vertheidigern des Formulars selbst zum Vorwurf gemacht worden.

Noch weniger aber ist der Einwurf gegen Pascal abzulehnen, daß er nur einen schroffen Widerspruch aufstellte, indem er den Nonnen die Unterschrift des Formulars unter der Bedingung erlaubte, daß sie den Sinn Jansens und die wirksame Gnade ausdrücklich von der Verdammung ausnähmen. Nach seiner eigenen Voraussetzung, daß der Sinn Jansens die Lehre von der wirksamen Gnade sey, hätten ja die Nonnen auf diese Weise durch ihre Unterschrift behauptet: Ich unterwerfe mich aufrichtig der Konstitution von Alexander VII., welcher die Lehre Jansens oder die Lehre von der durch sich selbst wirksamen Gnade verdammt; ich erkläre aber (kraft der von Pascal verlangten Exemtion), daß sie eine orthodoxe Lehre ist, welche ich nicht verdammen kann.

Es ist uns um so weniger möglich zu entscheiden, in wie weit Pascal in diesem Widerspruche stehen blieb, oder ob er sich daraus erhob, als wir beinahe nur von seinen Gegnern Nachrichten über seine letzte Willensmeinung haben. Wir dürfen aber nicht übersehen, daß Pascal nur für Andere, welche eine Auskunft suchten, diese als die einzig erlaubte zuließ; wir haben aber die deutlichsten Zeugnisse, daß er für sich selbst nie ein Formular unterzeichnet hätte, welches auch nur eine entfernte Zweideutigkeit enthalten. Seiner Wahrhaftigkeit genügte nur die freie Erklärung der Ueberzeugung; daß er aber zuließ, daß man diese einer Akte, wie das Formular war, beifüge, beweist, wie schwer es ihn ankam, sich vom äußeren Gehorsam einer Kirche loszusagen, und Andere, welche innerlich sich noch weniger davon losgesagt, zur Lossagung von ihr aufzufordern, ob er gleich überzeugt war,

daß die heilige Lade des Bundes, das Recht und Licht, das Orakel der Gläubigen in die Hände der Feinde des Glaubens gefallen. Hoffte er, daß der verdorrte Stab wieder durch Gottes Gnade grünen werde? daß der Herr sein Angesicht nur verborgen und wie vor wenigen Jahren durch Wunder und Zeichen nicht bloß der wankenden Prophetenschule Port-Royals, sondern dem ganzen Israel des Neuen Bundes sich offenbaren werde? Nach einer handschriftlichen Familiennachricht getröstete er sich besonders des Wortes an den Propheten: Ich habe mir noch 7000 versiegelt; ich habe noch Anbeter, welche der Welt und den Propheten selbst unbekannt sind.

Weiter als unsere sicheren Nachrichten über Pascals Glauben und Hoffnung wagt auch unsere Vermuthung nicht zu gehen. — Desto merkwürdiger sind die Briefe und Aufsätze ihm Gleichgesinnter (siehe Beilage XVI.), welche in einem erst beinahe ein Jahrhundert später gedruckten, nichts desto weniger seltenen * Buche mitgetheilt werden.

Pascal gebrauchte sehr scharfe Worte gegen die Theologen von Port-Royal; er warf ihnen, wie den Jesuiten in den Provinzialbriefen, Erschlaffung vor und bedauerte, daß er so lange gemeinsam mit ihnen gearbeitet, da sie nun doch in Verfechtung der Wahrheit zurückbleiben. — Nachdem man sich in schriftlicher Erwiderung gehörig ausgesprochen, wobei aber die Verschiedenheit nur mehr hervorgetreten, versuchte man den vermittelnden Weg einer Besprechung. Pascal erklärte abermals, er glaube die

---

* Außer den sonstigen Ursachen, welche manches Buch selten machen, und der Zerstreuung vieler Bibliotheken durch die Revolution, wirken noch andere, spezielle bei der jansenistischen Literatur, welche im Ganzen wohl einige tausend Bände zählte, darauf hin. Können wir auch der Versicheruug eines pariser Bouquinisten nicht Glauben schenken, es sey im Seminar St. Sülpice ein Saal, worin die aufgekauften jansenistischen Bücher zur Vergessenheit aufgespeichert würden; so gab uns dennoch ein diesem Hause benachbarter Antiquar einmal die Antwort, er bekomme wohl oft jansenistische Bücher, aber er zerreiße und verbrenne sie sogleich. Dieser Fanatismus dürfte häufiger seyn und mit mehr Erfolg wirken, als man gemeinhin glaubt. Um so mehr ist zu wünschen, daß die Bibliotheken noch bei Zeiten dafür sorgen. Ich habe die meisten Bücher dieser Art in Paris bei Jerome 4 rue St. Severin, und bei Toulouse, rue du Foin St. Jacques gefunden.

Unterschrift nicht leisten zu können für die Worte: da uns der Glaube das Kostbarste ist, was wir haben, halten wir uns (ambrassons) aufrichtig und von Herzen an Alles, was die Päpste darüber entschieden. Arnauld und Nicole setzten ihre Ansicht auch aus einander und suchten sie zu begründen. Die Anwesenden alle traten ihr bei. Fräulein Perier erzählt: Als Pascal dieß sah — er der die Wahrheit über Alles liebte, überdieß von einem Kopfweh, das ihn nie verließ, und von mehreren anderen Leiden niedergedrückt war, und da er trotz seiner Schwachheit, um seine so lebhaft gefühlte Ueberzeugung auch den Anderen mitzutheilen, sehr lebhaft gesprochen — als Pascal dieß sah, fühlte er darüber einen solchen Schmerz, daß es ihm übel wurde und er Sprache und Bewußtseyn verlor. Alle, bis auf Roannes, Domat und seinen Neffen Perier, verließen ihn in diesem Zustande.

Als sich Pascal wieder erholt hatte, fragte ihn seine Schwester Perier, was diese Ohnmacht veranlaßt. Als ich die Männer sah, antwortete er, die ich als Diejenigen betrachte, welche Gott die Wahrheit hat erkennen lassen und welche ihre berufenen Vertheidiger sind, als ich sie sah, wie sie schwankend wurden, so ward ich, ich gestehe es, so sehr vom Schmerz ergriffen, daß ich ihn nicht mehr aushalten konnte, sondern ihm erliegen mußte. — Es ist wirklich ein nicht zu übersehendes Zeichen, daß der Mann, welcher seinem Gewissen und der Wahrhaftigkeit unbedingt und unverwandt folgte, sich ungleich kühner der Autorität der Kirche und ihrem zwingenden Buchstaben entgegensetzte, als der spitzfindige, gelehrte Doktor der Sorbonne, welcher alle seinem Geiste zu Gebot stehenden Mittel nur darauf richtete, eine Art Mittelweg, eine Auskunft zwischen der herrschenden Orthodoxie der Gegenwart und der ewigen evangelischen Wahrheit auszufinden.

Indeß war das freundschaftliche Verhältniß Pascals zu Port-Royal darum doch nicht abgebrochen; Arnauld, welcher sich damals sehr verborgen hielt, besuchte Pascal in seiner letzten Krankheit einigemale; so auch Nicole. Pascal beichtete zuletzt noch dem mit ihnen so genau verbundenen Ste. Marthe, welcher freilich auch zu den entschiedenen Gegnern jeder zweideutigen Unterschrift gehörte. (Siehe Beilage XVI.)

Der ordentliche Beichtvater Pascals, Beurrier, Pfarrer von St. Etienne du Mont, in welcher pariser Pfarre Pascal starb,

hörte von dem Mißverhältniß zwiſchen dieſem und den Theologen von Port-Royal, und ließ ſich nach Pascals Tod durch den Erzbiſchof bewegen, auf dieſes hin (7. Januar 1665) eine Angabe zu machen, als wäre Pascal in der letzten Zeit mit den Janſeniſten darum zerfallen, weil er ihnen ihre Unbotmäßigkeit gegen die Kirche vorgeworfen. Der gute Mann dachte gar nicht daran, daß ein ſo frommer Chriſt, ja ein ſo guter Katholike im Widerſtand gegen Papſt und Biſchöfe weiter gehen könnte, als Arnauld. Der Pfarrer nahm dieſe Auslegung ſpäter ſelbſt wieder zurück, als eine von ihm auf bloß ſcheinbare Anzeigen hin aufgeſtellte Vermuthung. Es exiſtirt darüber noch eine lange Korreſpondenz der Verwandten Pascals mit dem Pfarrer und andere Akten, welche dieſen Hergang über allen Zweifel erheben.

Pascals letzte Krankheit begann zwei Monate vor ſeinem Tode mit einem auffallenden Ekel. Der Arzt rieth ihm, ſich der nahrhaften Speiſen zu enthalten und zu purgiren. Er hatte eine arme Familie umſonſt in ſeine Wohnung genommen und gab ihr auch das nöthige Holz. Als nun eines der Kinder die Blattern bekam, fürchtete Pascal, welcher die Pflege ſeiner Schweſter nöthig hatte, ſie möchte wegen ihrer Kinder bange haben. Da es aber für das kranke Kind gefährlich geweſen wäre, wenn man es in ein anderes Haus getragen hätte, ſo ließ Pascal ſich (29. Juni) in die Wohnung ſeiner Schweſter bringen. Drei Tage nachher wurde er von einer Kolik befallen, welche ihn alles Schlafs beraubte. Er ertrug aber die Schmerzen mit Geiſtesgröße und Geduld; er ſtand jeden Tag auf und ließ ſich nicht den geringſten Dienſt thun, welchen er ſelbſt erfüllen konnte. Die Aerzte erklärten, es ſey auch nicht ein Schatten von Gefahr vorhanden, da ſein Puls ſehr gut war und keine Spur von Fieber ſich zeigte.

Pascal aber fühlte, daß er immer ſchwächer wurde und ließ am vierten Tage nach gemeldetem Anfall den Pfarrer des Kirchſpiels rufen und beichtete ihm. Die Aerzte erklärten dieß für eine Anwandlung von Furcht, deren ſie ſich bei ihm nicht verſehen hätten; um das Aufſehen zu vermeiden, verſchob er mit dem Beirath des Pfarrers die Kommunion. Er machte indeß ſein Teſtament, worin er der Armen nicht vergaß; nur ſie hatte er im Herzen und im Sinn. Er ſagte manchmal zu mir, ſchreibt ſeine Schweſter, wie kommt es, daß ich nie etwas für die Armen

gethan, da ich doch eine so große Liebe zu ihnen habe? Da ich ihnen nie viel zu geben hatte, so hätte ich ihnen meine Zeit und meine Mühe widmen sollen. Darin habe ich gefehlt. Und wenn die Aerzte die Wahrheit sagen, und wenn Gott erlaubt, daß ich aus dieser Krankheit erstehe, so bin ich entschlossen, mein ganzes übriges Leben hindurch keinen anderen Beruf und keine andere Beschäftigung zu haben, als den Dienst der Armen.

Andererseits fürchtete er sich davor, wieder völlig gesund zu werden; denn, sagte er, ich kenne die Gefahren der Gesundheit und die Vortheile der Krankheit. Und in den bittersten Schmerzen, wenn sein Anblick den Anderen wehe that, sprach er: Beklagt mich nicht. Die Krankheit ist der Stand der Christen; denn man ist da, wie man immer seyn sollte, im Leiden und Dulden, aller Güter und Vergnügen der Sinne beraubt, allen Leidenschaften entnommen, welche unser ganzes Leben über in uns arbeiten, ohne Ehrgeiz, ohne Habsucht, in beständiger Erwartung des Todes. — Sollten die Christen nicht ihr Leben also zubringen? Ist es nicht ein großes Glück, wenn man sich durch eine Nothwendigkeit in dem Stande befindet, in welchem man zu seyn verpflichtet ist, und wenn man nichts Anderes zu thun hat, als sich demüthig, friedlich zu unterwerfen? Daher verlangt mich nach nichts Anderem und ich bitte nur Gott, daß er mir diese Gnade erzeige. —

Seit die Sünde, die Krankheit der Seele, sich in der Natur des Menschen festgesetzt, ist die leibliche Krankheit der ihr entsprechende Zustand, zumal sie mit uns auch die Sünde abtödtet und uns in beständiger Buße erhält. Um diese nicht immer durch die sorgfältige Pflege erleichtert und unterbrochen zu sehen, sprach er gegen Ste. Marthe und seine Schwester den Wunsch aus, in einen Hospital getragen zu werden, um da mitten unter den Armen zu liegen und zu sterben. Er fügte sich nur, weil die Aerzte eine solche Uebersiedlung für unthunlich erklärten. Er hatte schon zuvor den Wunsch ausgesprochen, man möchte einen armen Kranken neben ihn legen und ihn eben so gut pflegen; denn er machte sich ein Gewissen daraus, daß er so gut gepflegt werde, während unzählige Arme bei größeren Leiden des Nothwendigsten entbehrten. Da ich nicht im Haupte (in Christo im Abendmahl) kommuniciren kann, sagte er, so wollte ich doch in den Gliedern kommuniciren.

Die Aerzte nämlich hielten ihn von der Kommunion, zunächst von dem dazu nothwendigen Fasten ab, indem sie immer behaupteten, es sey durchaus keine Gefahr und seine starken Kopfschmerzen seyen nur die Folge des Wassers, welches sie ihm verordnet. Es that ihm diese Gewalt, welche sie sich darin über ihn anmaßten, sehr wehe, zumal er sich seines Zustandes sehr bewußt war; auch seine Schwester fand ihn, trotz der ärztlichen Versicherungen, so schwach, daß sie (17. August) die Kerzen holen ließ, um ihm den anderen Morgen das heilige Abendmahl ertheilen zu lassen. Aber schon um Mitternacht verfiel er in solche Konvulsionen, daß er unterliegen zu müssen schien. Noch einmal erlangte er das volle Bewußtseyn, zu welchem er vollends durch die Worte des Pfarrers erweckt wurde: Hier ist Der, nach welchem Sie so sehr verlangt. Er empfing das Sakrament und die letzte Oelung unter Thränen. Seine letzten Worte waren: Daß mich Gott nie verlassen möge. Denn darauf verfiel er wieder in ununterbrochene, 24stündige Konvulsionen, unter welchen er um 1 Uhr früh (19. August 1662) in einem Alter von 39 Jahren, 2 Monaten den Geist aufgab.

Diejenigen, welche der Familie Pascal am nächsten standen, haben ein besonderes Gewicht darauf gelegt, eine besondere Bedeutung darin gefunden, daß Pascal seiner Schwester im Tode so nahe nachfolgte. Wie in allen wahrhaft wichtigen Ereignissen ihres Lebens ging auch hier das Eine dem Anderen um wenige Schritte voran; als geistige Zwillings-Geschwister waren sie unzertrennlich, Eins zog das Andere nothwendig nach. Und wie Jacqueline das erste Schlachtopfer des Formulars war, so hat gewiß auch ihren Bruder der Schmerz über das beinahe allgemeine Verlassen der Wahrheit und der Gnade Christi aufgerieben und seine Lebenskraft gebrochen, ehe sein Körper vollends den wiederholten Stößen erlag.

Vielleicht starb er nicht einmal an dem Kopfleiden, welches ihn seit 20 Jahren verfolgt und nicht mehr verlassen hatte. Der Erfund der Sektion war, daß der Magen und die Leber welk, die Eingeweide brandig waren, ohne daß man jedoch bestimmt hätte entscheiden können, ob dieß die Ursache, oder die Wirkung der schrecklichen Kolik gewesen, an der er seit einem Monat gelitten. Bei der Oeffnung des Schädels fand sich keine Sutur,

außer ein wenig von der Lambdoide und der Sagittale. Man ſchrieb dieſem Umſtande die ſtarken Kopfleiden zu. Die Fontal-Sutur war bei ihm auffallend lange offen geblieben, und es hatte ſich auf dieſer Stelle nur ein Callus gebildet, welcher ſo ſtark war, daß man ihn von außen leicht mit dem Finger ſpürte. Von der Koronal-Sutur zeigte ſich keine Spur. Die Aerzte fanden eine erſtaunliche Menge Gehirn und ſeine Subſtanz ſehr ſolid und dicht, und behaupteten, deßhalb habe ſich die Fontal-Sutur ſo lang nicht ſchließen können. Der bedeutendſte Erfund aber und was man als Urſache ſeines Todes und der ihn begleitenden Zufälle betrachtete, war, daß man innerhalb des Schädels, den Gehirn-Ventrikeln gegenüber (ob horizontal oder vertikal? iſt nicht geſagt), zwei Eindrücke fand, wie der Druck eines Fingers in Wachs. Dieſe Höhlungen waren voll von geronnenem, verdorbenem Blute, welches angefangen hatte, die dura mater brandig zu machen.

Der Leichnam Pascals wurde in der Kirche St. Etienne du Mont beerdigt, hinter dem Hochaltar, nahe an der Kapelle der Jungfrau, rechts, am Winkel des Pfeilers dieſer Kapelle. Die Grab-Inſchrift war urſprünglich an dem Pfeiler, wurde aber nachher über eine Seitenthür des Schiffs der Kirche verſetzt. Sie lautete:

Pro columna superiori, Sub tumulo marmoreo, Jacet Blasius Pascal Claromontanus. Post aliquot annos in superiori successu et divinae legis meditatione transactos, feliciter et religiose in pace Christi vita functus anno 1662, aetatis 39, die 19. Augusti. Optàsset ille quidem prae paupertatis et humilitatis studio etiam his sepulchri honoribus carere, mortuusque etiamnum latere qui vivus semper latere voluerat. Verum hac in parte votis cum cedere non posset Florinus Perier, Gilbertae Pascal conjux amantissimus, hanc tabulam posuit, qua et suam in illum pietatem significaret, et Christianos ad christiana precum officia sibi et defuncto profutura cohortaretur.

Noch eine andere, nicht ausgeführte Grabſchrift wird mitgetheilt; denn das war die in Port-Royal am wenigſten verdächtigte Weiſe, die Freunde zu loben:

D. O. M.

Blasius Paschalis Scutarius nobilis
hic jacet.

Pietas si non moritur, aeternum vivet vir conjugii nescius, religione sanctus, virtute clarus, doctrina celebris, ingenio acutus, sanguine et animo pariter illustris, doctus, non doctor, aequitatis amator, veritatis defensor, virginum ultor, christianae moralis corruptorum acerrimus hostis. Hunc rhetores amant facundum, hunc scriptores norunt elegantem, hunc mathematici stupent profundum. Hunc philosophi quaerunt sapientem, hunc doctores laudant theologum. Hunc pii venerantur austerum. Hunc omnes mirantur, omnibus ignotum; omnibus licet notum. Quid plura, viator, quem perdidimus? — Pascalem. Is Ludov. erat Montaltius. Heu! Satis dixi, urgent lacrimae. Sileo. Et qui bene precaberis, bene tibi eveniat, et vivo, et mortuo.

Vixit an. 39, m. 2. Obiit an. rep. Sol. 1662. 14 Kal. Sept.

ΩΛΕΤΟ ΠΑΣΚΑΛΙΟΣ ΦΕΤ! ΦΕΤ! ΠΕΝΘΟΣ ΟΣΟΝ!

Posuit A. P. D. C. maerens Aurelian. Canonista. Cecidit Pascalis. Heu! heu! qualis luctus.

Man fand ein Blatt Papier von Pascals Hand, worin er sein eigenes besseres Selbst, das Werk der Gnade an sich, charakterisirte. Sowohl von dem protestantischen Standpunkte der Demuth und einer uns nur zugerechneten göttlichen Gerechtigkeit aus, wie von dem katholischen der freien Mitwirkung und der Verdienstlichkeit möchte diese Darstellung seiner eigenen Vollkommenheit, des eigenen geheiligten Willens anstößig erscheinen. Anders faßt es nothwendig der Jansenist, nach welchem Gerechtigkeit die uns ohne alles Verdienst von unserer Seite einwohnende unwiderstehliche Gewalt der götttlichen Liebe, Gnade, Wonne und Heiligkeit ist, aber so daß aller Ruhm Gott allein bleibt; denn er allein wirkt das Wollen und Vollbringen in und an uns. Seine Gnade offenbarte sich nicht, sie wäre todt, wenn sie uns nicht wirklich und wesentlich heiligte.

So mögen wir denn ohne Gefahr des Mißverständnisses folgende Selbst-Charakteristik Pascals mittheilen, in welcher er herausstellt, wie gerade in ihm das Werk Gottes sich bestimmt,

wie Gottes Ebenbild sich in ihm darstellt, welche Gestalt, gleichsam welche Physiognomie Christus in ihm gewonnen:

Ich liebe die Armuth, weil Jesus Christus sie geliebt. Ich liebe die Güter, weil sie die Mittel geben, den Elenden beizustehen. Ich bewahre Jedermann die Treue. Ich gebe Denjenigen, welche mir Uebels thun, es nicht zurück; sondern wünsche ihnen eine Verfassung, wie die meinige, wo man weder Böses, noch Gutes von Seiten der Menschen empfängt. Ich versuche immer wahrhaft, aufrichtig und treu gegen alle Menschen zu seyn und habe eine herzliche Zärtlichkeit zu Denen, welche Gott enger mit mir vereinigt hat. Mag ich nun allein, oder Angesichts der Menschen seyn, so habe ich in allen meinen Handlungen Gott vor Augen, welcher sie richten soll und dem ich sie alle geheiligt habe. Dieß sind meine Gesinnungen und ich segne alle Tage meines Lebens meinen Erlöser, welcher sie in mich gelegt hat und welcher aus einem Menschen voll Schwachheit, Elends, böser Gelüste, voll Stolzes und Ehrgeizes einen all' dieser Uebel enthobenen Menschen gemacht hat durch die Kraft seiner Gnade, welcher wir Alles schuldig sind, indem ich von mir selbst nur Elend und Gräuel habe.

Nicole faßt seinen Freund zugleich von der Seite der Natur und der Gnade, um sowohl die Eigenthümlichkeit seines Geistes, seines Genies, als das Werk der Gnade zu rühmen: Sein eigenthümlicher Vorzug (mérite) besteht darin, daß er nicht sowohl geboren war die Wissenschaften zu lernen, als sie zu erfinden, indem er aus dem reichen Schatze (Fond) seines Geistes hervorzog, was die Anderen in den Denkmalen der Alten zu schöpfen verpflichtet sind. — Seine ausgezeichnete Eigenthümlichkeit lag in der Intelligenz seines Geistes, welche unvergleichlich ausgedehnt, klar und lebhaft war. Daher jener unglaubliche Scharfblick, um in jedem Gegenstande das Verborgenste zu entdecken, sein so scharfer, ausgesuchter Sinn die Wahrheit zu erforschen, welche sich ihm wie von selbst und unverhüllt darzubieten schien, vor den Augen der Anderen aber zu fliehen schien. Daher auch sowohl im Reden, als im Schreiben jene Beredtsamkeit, welche vielmehr durch die Kraft und das Licht der Wahrheit, als durch das Feuer der Disputation belebt und beseelt wurde. Er hatte seine eigenthümlchen, ihm wie von der Natur selbst gesetzten Regeln, nach welchen er seine eigenen Schriften so streng richtete, daß er nicht selten keinen

Anstand nahm, zehnmal mit der Abfassung einer Schrift, auch wenn seine Freunde sie vollkommen fanden, ganz von Neuem wieder anzufangen; so reich war sein Geist, sich in immer neuen Gedanken zu überbieten.

Nachdem er 25 Jahre dem Studium der profanen Wissenschaften gewidmet, ergab er sich ganz der Theologie und der Moral, indem er nur dieses Studium eines Christen und eines Menschen würdig fand; er suchte dabei aber nur eine Norm für sein Leben und Nahrung für seine Frömmigkeit. Er war so fleißig die heilige Schrift zu lesen, daß er sie beinahe auswendig wußte. Die Liebe zur Religion gab seinem erschöpften Körper Kräfte und sein davon durchdrungenes Herz war es, was seinen Geist verhinderte sich mit etwas Anderem zu beschäftigen. Er war eben so genau in Erfüllung der Pflichten, als erleuchtet sie zu entdecken, und so wurde dieser von Natur mit einem guten, liebenswürdigen Charakter begabte Mann bald durch die sich über ihn ergießende Gnade ein vollkommener Christ.

Als die Feinde Port-Royals die Zulassung der Biographieen Pascal's und Arnaulds in Perraults Sammlung von Lebensskizzen der berühmten Männer des siebzehnten Jahrhunderts zu hintertreiben und zu verbieten gewußt, so gedachte man der Worte von Tacitus über die Ahnenbilder bei einem Leichenbegängnisse: Praefulgebant Cassius et Brutus eo ipso quod eorum effigies non visebantur. (Cassius und Brutus stachen eben dadurch glänzend hervor, daß ihre Bilder nicht gesehen wurden.)

Sein würdigstes Denkmal aber und das wahrste Bild seines Geistes und Charakters hat sich Pascal selbst gesetzt in seinen Gedanken über die Religion, den fragmentarischen Vorarbeiten zu seinem apologetischen Werke gegen die Freigeister.

Viertes Buch.

Die Gedanken Pascals über die Religion.

Die erste, sehr unvollständige Ausgabe der Pensées, welche man die von Port-Royal nennt, gibt uns einen kurzen Plan, nach welchem er selbst seine zerstreuten Gedanken als ein organisches Ganze entwickeln wollte. Vor zehn bis zwölf Jahren, heißt es, also um das Jahr 1657 bis 1659, um die Zeit da seine letzte ununterbrochene Prüfung begann, entwickelte er diesen Plan auf die Bitte einiger Freunde unvorbereitet in einem mündlichen Vortrage von zwei bis drei Stunden. Nachdem er angedeutet, welche Beweise am meisten Eindruck auf den Geist der Menschen machen und welche am geeignetsten sind zu überzeugen, unternahm er es, zu zeigen, daß die christliche Religion eben so viele Zeichen von Gewißheit und Evidenz habe, als irgend ein Ding, welches in der Welt als unzweifelhaft angenommen ist.

Wir erkennen ganz die Art Pascals darin, daß er mit der Darstellung des Menschen und der Auseinandersetzung seiner innern Triebfedern beginnt. Denn nur so glaubte er nicht bloß eine kalte, unfruchtbare Verstandesüberzeugung, sondern eine lebendige, den ganzen Menschen erfassende und bewegende Wahrheit und Ueberzeugung zu Stande bringen zu können. „Denn wenn ein Mensch auch überzeugt wäre, daß die Proportionen der Zahlen immaterielle Wahrheiten sind, ewig und abhängig von einer ersten Wahrheit, in welcher sie bestehen, und die man Gott nennt, so würde ich ihn doch für sein Seelenheil noch nicht sehr vorgeschritten finden.“

Damit diese wahre Darstellung des Menschen, seiner Widersprüche, des Göttlichen und des Staubs, der Wahrheit und der Lüge in ihm, damit sie auf uns diejenige Wirkung mache, welche sie auf einen gesunden, unbefangenen Sinn machen muß, führt Pascal einen Menschen ein, welcher immer in einer allgemeinen Unwissenheit, in völliger Indifferenz über Alles, besonders über sich selbst gelebt, endlich aber sich in diesem Gemälde betrachtet

und sich darüber besinnt, was er denn selbst ist. Die Widersprüche seines Wesens, sein Kampf mit sich selbst, die völlige Ungewißheit macht ihn bestürzt. Mag er auch noch so wenig Vernunft haben, er kann nicht mehr in der Indifferenz bleiben; so gleichgültig er auch bisher gewesen, es muß jetzt sein heißer Wunsch seyn, zu wissen, woher und wohin er geht? So wendet er sich denn zuerst an die Philosophen, überzeugt sich aber, daß jede Philosophie die andere aufhebt, ohne sich je selbst fest stellen zu können.

Er geht sofort an Pascals Hand durch alle Jahrhunderte und durchläuft die unzähligen Religionen, welchen die Menschen gedient, von welchen aber keine sein Bedürfniß stillen kann. Endlich bleibt seine Betrachtung bei einem in seiner Art einzigen Volke stehen, dem Träger eines Buchs, welches sein Alles ist; er lernt daraus, daß Gott die Welt und nach seinem Bilde den Menschen geschaffen; diese Lehre gefällt ihm, ohne daß er jedoch davon überzeugt wäre. Indeß wird sie ihm durch seine eigene Vernunft wahrscheinlich gemacht, wenigstens wahrscheinlicher als alle anderen Muthmaßungen der Menschen. Sein größter Anstand aber ist, daß er nicht all' die Vorzüge an sich findet, die ihm als Gottes Geschöpf nothwendig eigen sind. Dieß erklärt sich aber aus dem freien Abfall des Menschen von Gott, und daraus das allgemeine Verderben der menschlichen Natur. Er findet, daß eben dieses in dem Buche auf eine unvergleichlich wahre Weise dargestellt ist. Aber nicht bloß sein eigen Elend, auch den Trost dafür findet er darin. Dieser, die Rettung ist nur in Gottes Hand und in eben diesem Buche steht geschrieben, daß wir unsere Zuflucht zu ihm nehmen müssen, um die uns mangelnden Kräfte zu erlangen, daß er sich erbitten lassen und den Menschen einen Befreier senden wird, um für sie Genugthuung zu leisten und ihrer Unfähigkeit wieder aufzuhelfen.

Pascal zeigt sofort, daß dieses Buch allein den Begriff der wahren Religion hat, indem sich ihre Merkmale alle in ihm allein wieder finden; namentlich läßt es ja das Wesen des Kultus in der Liebe des Gottes bestehen, welchen sie anbetet.

So ist nun dieser Mensch in einer Seelenverfassung, welche ihn diese Wahrheiten mit Vergnügen annehmen ließe, wenn man es ihm nur augenscheinlich zu machen wüßte, daß er sie anerkennen muß; er muß sogar von ganzem Herzen wünschen, sie möchten

Bestand und guten Grund haben, weil er darin so große Vortheile für seine Ruhe findet und für die Lösung seiner Zweifel. — Nun erst bringt er die Beweise vor für die Gewißheit und Evidenz aller dieser Wahrheiten, welche die Grundlage des Christenthums ausmachen; sie beruhen namentlich darauf, daß das Innere, die Lehre mit ihrer unmittelbaren, starken Wahrscheinlichkeit und die Geschichte, wozu die Weissagungen und die Wunder gehören, sich gegenseitig stützen und tragen. Hier begegnet uns nun Vieles, was nothwendig in das Gebiet jeder ordentlichen Apologetik gehört. Auf die Weissagungen legte er einen besonderen Werth und gedachte sie verhältnißmäßig am ausführlichsten zu behandeln. Die Wunder hatten für ihn eine persönliche und Familien-Bedeutung, wie er denn offenbar wiederholt auf diese Rücksicht nimmt. Zwar ist auch die Schrift nicht ohne Widersprüche, noch die Lehre des Evangeliums selbst, da ist Licht und Dunkel, Anziehung und Abstoßung; aber das ist eben der sich ja auch selbst widersprechenden Natur des Menschen und dem Zwecke der göttlichen Gnadenmittel gemäß.

Die Methode und Folge, wornach Pascal dabei verfährt, hat er selbst gezeichnet: Bei Denen, welche Widerwillen gegen die Religion haben, hat man mit dem Beweise anzufangen, daß sie der Vernunft nicht entgegen; sofort daß sie ehrwürdig ist, man muß ihnen Achtung vor ihr einflößen; sodann muß man sie ihnen liebenswürdig machen und den Wunsch erwecken, daß sie wahr sey, weiter durch unbestreitbare Belege zeigen, daß sie wirklich wahr ist; ganz besonders aber kommt es darauf an zu überzeugen, daß sie liebenswürdig ist, weil sie das wahrhaft Gute verspricht.

Voltaire sagt von Pascal: Er wollte sich der Uebermacht seines Genies bedienen, wie die Könige ihrer Macht. Er glaubte sich durch die Gewalt Alles unterwerfen, Alles niederdrücken zu können. Was gewisse Leser in seinen „Gedanken" am meisten empört hat, ist der despotische und verächtliche Ton, womit er anfängt. — Voltaire meint offenbar damit die Worte, mit welchen schon die erste Ausgabe Pascals Gedanken eröffnet: Diejenigen, welche die Religion bekämpfen, sollen wenigstens lernen, was sie ist, ehe sie dieselbe bekämpfen. Wir können aber mit Recht sagen, daß der Grundgedanke Pascals, welchen Voltaire in diesem Satze

spürte und wovon er sich noch mehr getroffen fühlte, wohl der Gedanke ist: Diejenigen, welche die Religion bekämpfen, sollen wenigstens lernen, daß sie (vor allem Zweifel) ist. Diese ursprüngliche Voraussetzung, das ewige Recht der Religion ist es, was Pascal in seinem ganzen Verfahren durchdringt, womit eben die Innerlichkeit seiner Idee von Religion, dem bloßen Kirchenthum gegenüber, und das Bewußtseyn zusammenhängt, daß man durch Beweise nirgends Religion hervorbringe, sondern sie nur anregen, entwickeln und von Aberglauben, Mißverständnissen und Bedenklichkeiten befreien könne. So sagt er denn auch: Es ist Recht für Diejenigen zu arbeiten, welche Gott aufrichtig suchen und in Anerkennung ihres Elends ein wahrhaftes Verlangen tragen, sich daraus zu erheben, um ihnen das Licht suchen zu helfen, welches sie nicht haben. Die Anderen aber, welche die Religion nicht für der Mühe werth halten und sie verachten, haben wir nur aufzufordern, daß sie Mitleiden mit sich selbst haben und wenigstens einige Schritte machen, um zu versuchen, ob sie nicht durch die Gnade Gottes, welcher es möglich ist, das Licht finden möchten.

Pascal wollte sein Werk mit einer Rede eröffnen, mit einer Philippika gegen den Wahnsinn und Leichtsinn Derjenigen, welche an der Wahrheit der christlichen Religion zweifeln, oder gar sich durch die Miene des Zweifels ein philosophisches, vornehmeres Ansehen zu geben glauben; er weist nach, daß die Gleichgültigkeit über unsere Ungewißheit in den allein wichtigen Dingen nur in einer der thierischen ähnlichen Brutalität und Verdumpfung liegen kann. Die unwiderstehliche, siegreiche, stolze Beredtsamkeit, welche seine Zeitgenossen an ihm rühmen, während die Gegner ihn anklagten, er übe das Recht der Uebermacht mit verachtendem Uebermuth, tritt uns darin gewaltig entgegen:

Ich kann nur Mitleiden für Diejenigen haben, welche aufrichtig in diesem Zweifel seufzen, ihn als das äußerste Unglück betrachten, nichts sparen, um sich daraus zu ziehen, indem sie diese Forschung zu ihrer hauptsächlichsten und ernsthaftesten Beschäftigung machen. Aber auf eine ganz andere Weise sehe ich Diejenigen an, welche ihr Leben zubringen, ohne auch nur an dieses höchste Ziel des Lebens zu denken, welche allein aus dem Grunde, daß sie in sich selbst kein überzeugendes Licht finden, es

versäumen, anderswo welches zu suchen und gründlich zu prüfen, ob diese religiöse Meinung, der Glauben daran, zu den Dingen gehört, welche das Volk in einer leichtgläubigen Einfalt annimmt, oder zu den Ueberzeugungen, welche, obgleich an sich selbst dunkel, nichts desto weniger einen sehr soliden Grund haben. Diese Nachlässigkeit in einer Angelegenheit, in welcher es sich um sie selbst handelt, um ihre Ewigkeit, um ihr Alles, reizt mich mehr zum Aerger, als zum Mitleiden.

Ich sage dieß nicht in dem frommen Eifer einer geistigen Andächtigkeit, ich behaupte vielmehr im Gegentheil, daß das menschliche Interesse, daß das einfachste Licht der Vernunft uns diese Ueberzeugung geben muß. Man braucht dazu nur so viel zu sehen, als die am wenigsten aufgeklärten Leute sehen. Es braucht keine sehr erhabene Seele, um zu begreifen, daß es hier keine wahre und bleibende Befriedigung gibt, daß alle unsere Vergnügungen nur Eitelkeit, unsere Uebel ohne Maß sind, daß uns endlich der Tod, welcher uns jeden Augenblick bedroht, nach wenigen Jahren, vielleicht nach wenigen Tagen in einen ewigen Stand von Glückseligkeit, oder von Unglück, oder von Vernichtung versetzen muß. So liegt also zwischen uns und dem Himmel, der Hölle oder dem Nichts nur das Leben, das zerbrechlichste Ding auf der Welt; und da der Himmel gewiß nicht für Diejenigen ist, welche an der Unsterblichkeit ihrer Seele zweifeln, so haben sie nur die Hölle oder das Nichts zu erwarten.

Nichts ist zuverlässiger, nichts schrecklicher, als dieß. Mögen wir so viel wir wollen den Muthigen spielen, dieses Ende erwartet das schönste Leben auf der Welt.

Wie Denen, die Gott lieben, alle Dinge zum Besten gereichen müssen, so wird Pascal jeder Einwurf der Gegner, ihre Verblendung und Verhärtung zu einer Ehrenrettung der evangelischen Wahrheit; denn dieses Alles findet in ihr seine Erklärung, Alles ist darin vorausgesagt und seine Nothwendigkeit erwiesen: Es ist in Wahrheit glorreich für die Religion, daß sie so unvernünftige Leute zu Feinden hat und deren Opposition, statt ihr gefährlich zu seyn, dient im Gegentheil die Hauptwahrheiten festzustellen, welche sie uns lehrt. Denn der christliche Glaube geht nur darauf aus, diese beiden Hauptsachen festzustellen: das Verderbniß der Natur und die Erlösung Jesu Christi.

Dienen also diese Leute nicht dazu, die Wahrheit der Erlösung durch die Heiligkeit ihrer Sitten zu beweisen, so dienen sie wenigstens erstaunlich gut dazu, dieß Verderbniß der Natur durch so entartete Gesinnungen zu zeigen.

Diejenigen, welche der Ehre der Religion am meisten entgegengesetzt scheinen, werden darum für die Anderen nicht unnütz seyn. Wir werden sie vielmehr zu unserem ersten Beweise dafür machen, daß es etwas Uebernatürliches gibt; denn eine Verblendung dieser Art ist nichts Natürliches und wenn ihre Narrheit macht, daß sie sich ihrem eigenen Besten so sehr entgegenstellen, so wird sie dazu dienen, die Anderen durch den Abscheu vor einem so beklagenswerthen Beispiel davor sicher zu stellen.

Dieser Gedanke ist freilich nicht neu, ist aber darum für uns merkwürdig, weil wir das Verhältniß Pascals zum Jansenismus daran beobachten können, wie sich dieses Princip in ihm eigenthümlich und zwar humaner, praktischer, psychologisch wirksamer entwickelt hatte. Nach der Theodice Jansens sind die Verworfenen die nothwendige Offenbarung der göttlichen Gerechtigkeit, wie die Erwählten die seiner Liebe; jene müssen dazu dienen, daß diese zu dem ihnen unvermeidlichen Ziel gelangen. Die Verworfenen haben den Zweck des Daseyns nicht in sich, sondern in den Erwählten, welche über das ewige Verderben jener weg zur seligen Gemeinschaft Gottes aufsteigen. Pascal aber bedroht die Ungläubigen nur zu ihrem eigenen Frommen, daß sie sich nicht also wegwerfen ohne Selbstzweck, nur ein Werkzeug für das Glück Anderer zu werden. Er macht ihren Egoismus zu seinem Bundesgenossen, zieht ihre Eitelkeit mit ins Interesse, glaubt aber darum nicht minder unerschütterlich fest, daß der Glaube, die Wiederkehr des Menschen zu Gott, seine Uebergabe an ihn nur durch Gottes Gnade gewirkt werden könne!

Die Widersprüche in den Wegen Gottes mit und in den Menschen, die Widersprüche der Heiligen Schrift haben nach Pascal ihren Grund und Zweck in den Widersprüchen der menschlichen Natur, welche den Menschen bis in seine unterste Wurzel und sein eigenstes Wesen durchspalten, wovon die Widersprüche seines Erkenntnißvermögens, seines Willens nur Symptome sind.

Hier steht nun Pascal ganz auf den Schultern Montaigne's und liefert so unwillkührlich ein schlagendes Beispiel, wie Zweifel

und Unglauben dem Glauben als Stütze und Träger dienen muß. (So stellt schon die Baukunst des Mittelalters die bösen Dämonen als die Träger der Gewölbe dar, in welchen sich die Kirche mit kühnem Schwunge himmelwärts erhebt.)

Die Vernunft muß ihre Rechte, wie ihre Gränzen kennen. Unterwirft man Alles der Vernunft, so wird unsere Religion nichts Mysteriöses und Uebernatürliches haben. Stößt man aber gegen die Grundsätze der Vernunft an, so würde unsere Religion abgeschmackt und lächerlich. Gott will nicht, daß wir ihm unsere Ueberzeugung ohne Vernunftgrund unterstellen; er will uns nicht mit tyrannischer Gewalt unterwerfen; aber er behauptet auch nicht, daß er uns von Allem Rechenschaft geben wolle.

Wie Pascal wohl selbst gethan hätte, so müssen auch wir uns immer unterbrechen und wiederholen, daß bloße Ueberzeugung durch Vernunftbeweise den Menschen noch durchaus nicht wahrhaft überzeugt und bekehrt: Hätte ich ein Wunder gesehen, sagen Manche, so würde ich mich bekehren. Sie würden nicht so reden, wenn sie wüßten, was Bekehrung ist. Sie bilden sich ein, es sey dazu nichts nöthig, als das Daseyn eines Gottes anzuerkennen, seine Anbetung bestehe darin, daß man an ihn gewisse Reden halte, ungefähr wie die Heiden an ihre Götzen. Die wahrhafte Bekehrung besteht in der Vernichtung seiner selbst vor diesem höchsten Wesen, welches man so oft erzürnt, während es uns zu jeder Stunde mit gutem Recht verderben kann, sie besteht in der Anerkennung, daß man nichts ohne ihn vermag; daß man von ihm nichts verdient hat, als seine Ungnade. Kurz sie besteht darin, daß wir anerkennen, welch' unüberwindlicher Gegensatz zwischen Gott und uns besteht, und daß ohne einen Mittler kein Verkehr zwischen uns seyn kann.

Zwei Arten von Menschen kennen Gott; diejenigen, welche ein demüthiges Herz haben und Verachtung und Erniedrigung lieben, auf welcher Stufe des Geistes sie auch stehen, einer niedrigen oder hohen, oder diejenigen, welche Geist genug haben, die Wahrheit zu sehen, welche Abneigung sie auch dagegen haben mögen. (Da die Ueberzeugung, das göttliche Element, den ganzen Menschen durchdringen soll, müssen die Haupt-Seelenvermögen dabei einander gegenseitig tragen, jedes hat das andere gleich

nothwendig.) Die Vernunft handelt langsam und mit so verschiedenen Ansichten und Grundsätzen, welche sie immer gegenwärtig haben muß, daß sie zu jeder Zeit einschlummert oder sich verirrt, weil sie dieselben nicht alle auf einmal übersieht. Es ist nicht gleichermaßen mit dem Gefühle; dieses handelt im Augenblicke, oder ist doch immer dazu bereit. So muß man denn, nachdem man die Wahrheit durch die Vernunft erkannt, sie zu fühlen und unseren Glauben in das Gefühl des Herzens zu setzen suchen. Sonst wäre sie immer ungewiß und schwankend.

(Pascal will aber noch eine dritte Macht diesen beiden verbinden, um den ganzen Menschen und alle seine Kräfte der göttlichen Kraft dienstbar zu machen, ihn mit allen möglichen Banden im Dienste Gottes festzuhalten. Merkwürdig ist, wie sich dabei das Interesse der Naturforschung und des katholischen Kultus und der kirchlichen Tradition in dem der Sinne begegnet.) Man darf nicht verkennen, daß wir eben so sehr Leib als Geist sind. Daher ist das Werkzeug, durch welches die Ueberzeugung sich entwickelt, nicht die Demonstration allein. Wie Weniges ist eigentlich erwiesen? Die Beweise überführen nur den Geist; die Gewohnheit aber macht unsere Beweise stärker. Sie gibt den Sinnen eine Reizung, und diese ziehen den Geist nach sich, ohne daß er daran denkt. Wer hat bewiesen, daß er morgen Tag seyn wird und daß wir sterben werden? und doch was wird allgemeiner geglaubt? Die Gewohnheit gibt uns diese Ueberzeugung. Sie macht so Viele zu Türken und zu Heiden; sie macht die Handwerksleute, die Soldaten.

Es ist wahr, daß man nicht mit ihr anfangen darf, um die Wahrheit zu finden; aber man muß seine Zuflucht zu ihr nehmen, wenn der Geist einmal gesehen, wo die Wahrheit ist, um uns mit der Ueberzeugung, welche uns zu jeder Stunde entgeht, zu sättigen und zu färben (teindre); denn immer ihre Beweise gegenwärtig zu haben, würde uns zu viel zu schaffen machen. Man muß sich einen Glauben erwerben, welcher leichter zur Hand ist, den der Gewohnheit, welcher uns ohne Gewalt, ohne Kunst, ohne Beweis Dinge glauben macht und alle unsere Gewalt dergestalt zu diesem Glauben neigt, daß unsere Seele von selbst darein verfällt.

Es genügt nicht, nur durch die Macht der Ueberzeugung zu glauben, wenn die Sinne uns zum Glauben an das Gegentheil

vermögen. Man muß daher unsere beiden Stücke zusammen vorwärts schreiten lassen, den Geist durch die Gründe, welche einmal in seinem Leben gesehen zu haben genügt, und die Sinne durch die Gewohnheit, indem man ihnen nicht erlaubt, sich auf die entgegengesetzte Seite zu neigen.

(Welch' tiefe, wir möchten sagen, welche kecke Menschenkenntniß setzt dieser mehr angedeutete, als entwickelte Gedanke, die Kombination der Sinne und der Gewohnheit unter sich und mit dem Glauben voraus! Pascal sagt): Ich hatte viele Zeit mit dem Studium der abstrakten Wissenschaften zugebracht; allein der Umstand, daß man nur mit so wenigen Leuten darüber verkehren kann, hatte mich ihrer überdrüssig gemacht. Als ich nun anfing den Menschen zu studiren, sah ich, daß die abstrakten Wissenschaften ihm nicht eigenthümlich zukommen und daß ich mich, indem ich darein eindrang, mehr von meiner Bestimmung verirrte, als die Anderen, welche damit unbekannt waren. Und so verzieh ich ihnen denn, daß sie sich nicht damit beschäftigten. Ich glaubte aber wenigstens in dem Studium des Menschen viele Genossen zu finden, weil dieß ihm eigenthümlich ist. Aber ich hatte mich betrogen. Es gibt deren noch wenigere, die den Menschen, als deren, welche Geometrie studiren. — Derselbe Menschenkenner versichert uns aber, daß jede Erkenntniß, namentlich jede Menschenkenntniß, ohne Jesum Christ für uns unnütz und unfruchtbar sey.

(Der Maßstab der Weltbetrachtung ist für den Menschen der Mensch; Welt und Mensch geben sich gegenseitig das Maß für das „groß und klein.") Der Mensch verliert sich bei seiner Naturbetrachtung einerseits in den Wundern, welche durch ihre Kleinheit (Zartheit, Feinheit) erstaunlich sind, andererseits in denen, welche durch ihre unermeßliche Ausdehnung unser Erstaunen erwecken. Denn wer wird sich nicht wundern, daß unser Körper, welcher so eben (als wir ihn mit den unzähligen, unermeßlichen Welten verglichen) in dem Universum, in dem Schooß des Alls nicht mehr wahrzunehmen war und ganz verschwand, jetzt (mit den Nerven einer Milbe verglichen) ein Koloß, eine Welt, oder vielmehr ein All ist im Vergleich mit der äußersten Kleinheit, welche man nicht mehr erreichen kann. (So schwankt der Mensch haltlos zwischen den beiden Extremen des Alls und des Nichts.

Damit ist uns zugleich, als in einem reellen Gleichnisse, die Relativität unserer Begriffe gegeben.)

Das Erkenntnißvermögen des Menschen nimmt in der Ordnung der erkennbaren Dinge dieselbe Stelle ein, wie sein Körper in der Ausdehnung der Natur. Alles was es thun kann, ist, daß es einen gewissen schwankenden Schein von der Mitte der Dinge beobachtet, mit der ewigen Verzweiflung daran, je weder ihr Princip, nach ihrem Endzweck zu erkennen. So ist unsere Erkenntniß in gewisse Gränzen eingespannt, über welche wir nicht hinausgehen, bei unserer Unfähigkeit sowohl Alles zu wissen, als absolut nichts zu wissen. Wir sind auf einer ungeheueren Mitte, immer ungewiß und schwankend zwischen der Unwissenheit und der Erkenntniß; und wenn wir weiter vorwärts zu gehen gedenken, so wird unser Gegenstand erschüttert, und entgeht allen unsern Mitteln ihn zu fassen; er schwindet, er flieht auf ewig, nichts kann ihn aufhalten. — Das ist unsere natürliche Lage und doch die unserer Neigung am meisten entgegengesetzte.

Wie groß ist der Gedanke des Menschen durch seine Natur! wie niedrig durch seine Fehler! — So ist es auch mit den sittlichen Eigenschaften des Menschen. Die falsche Ruhmsucht ist ein starker Beweis unseres Elends, aber auch unserer Vortrefflichkeit; denn sie zeigt, daß der Mensch nicht befriedigt ist, wenn er nicht in der Achtung der Menschen steht. Die Eitelkeit ist so sehr im Menschenherzen festgeankert, daß ein Troßbube, ein Küchenjunge, ein Lastträger sich rühmt und seine Bewunderer haben will, und selbst die Philosophen wollen es! — Diejenigen, welche gegen den Ruhm schreiben, wollen den Ruhm haben gut geschrieben zu haben; Diejenigen, welche es lesen, wollen den Ruhm haben, es gelesen zu haben und ich selbst, der ich dieß schreibe, habe vielleicht diesen Wunsch; vielleicht haben ihn auch Diejenigen, welche es lesen werden.

Worüber ich am meisten erstaunt bin, ist, daß ich sehe, daß nicht Jedermann über seine Schwachheit erstaunt ist. Man handelt ernsthaft und Jeder folgt seinem Berufe, als wüßte Jeder, wo Vernunft und Gerechtigkeit ist. Man findet sich stündlich getäuscht und in seiner komischen Demuth glaubt man, das sey sein (unser) Fehler, nicht der Fehler der Kunst, welche immer zu besitzen man sich rühmt. — Die Meinung entscheidet über Alles;

sie macht die Schönheit, die Gerechtigkeit, das Glück, welches das All der Welt ist. Diese Meisterin des Irrthums, welche man Phantasie oder Meinung nennt, ist um so betrügerischer, als sie es nicht immer ist. Denn sie wäre die untrügliche Regel der Wahrheit, wenn sie die untrügliche Regel der Lüge wäre. Da sie aber keins von beiden ist, gibt sie kein Zeichen ihrer Eigenthümlichkeit, indem sie das Wahre und das Falsche mit demselben Charakter (Stempel) bezeichnet.

Nicht erst Goethe hat behauptet, daß wir nichts wissen, so lange wir nicht Alles wissen. Pascal weist nach, wie grundlos das Vorurtheil ist, daß man kleine Dinge eher erkennen könne. Wenn der Mensch nur erst damit anfinge, sich selbst zu studiren, so würde er sehen, wie unfähig er ist, weiter zu gehen. Denn er steht mit Allem in der Welt in Berührung, daher kann er sich selbst nicht erkennen, ohne zu wissen z. B., was Geist, Leib, Raum u. s. w. ist. Und so sind auch alle anderen Dinge, wenn sie sich auch noch so entfernt scheinen, als verursacht und verursachend, als sich gegenseitig tragend, mittelbar und unmittelbar unter sich verbunden.

Was sind aber die natürlichen Principien (angeborene Wahrheiten und Triebe) Anderes, als unsere angewöhnten Principien? Eine verschiedene Gewohnheit würde andere natürliche Principien geben; das sieht man aus der Erfahrung; und wenn es welche gibt, die der Gewohnheit unauslöschlich sind, so gibt es auch Principien, welche von der Gewohnheit kommen, und für die Natur unauslöschlich sind. Das hängt von der Disposition ab. — Die Gewohnheit ist eine zweite Natur, welche die erste auslöscht. Warum sollte die Gewohnheit nicht natürlich seyn? Ich fürchte sehr, die Natur selbst möchte nur eine erste Gewohnheit seyn, wie die Gewohnheit eine zweite Natur ist. Der Willen ist eins der Hauptorgane der Ueberzeugung, nicht als forme er die Ueberzeugung; sondern weil die Dinge wahr oder falsch erscheinen, je nach der Seite, von welcher man sie ansieht. Der Willen, welcher am Einen mehr Gefallen hat, als am Anderen, wendet den Geist von der Betrachtung der Seite ab, welche er nicht liebt; und so geht der Geist Einen Schritt mit dem Willen und hält sich bei Betrachtung der Seite auf, welche dieser liebt. Daher urtheilt er nach dem, was er sieht, und regelt unversehens seine Ueberzeugung nach der Neigung des Willens.

Der Hauptgrund der Abneigung des Menschen gegen die Wahrheit, besonders wenn sie Anforderungen an ihn stellt, ist seine falsche Selbstliebe.

Ja die aller unbedeutendste Sache kann machen, daß die Wagschale der Wahrheit und des Rechts sich auf die eine oder die andere Seite senke. Verwundert euch nicht, daß dieser große Geist im Augenblick nicht gut raisonnirt, — eine Mücke summt um seine Ohren. Dieß genügt, ihn unfähig zu machen, einen guten Rath zu fassen. Wollt ihr, daß er die Wahrheit finden könne, so verjagt dieß Thier, das seine Vernunft im Schach hält und diese gewaltige Intelligenz stört, welche Städte und Königreiche regiert.

Wehmüthig klingt neben diesem freilich sehr ernsthaften Scherze das Wort: Tausend Zufälle rauben uns die Glücksgüter, und gleichermaßen die Wissenschaft; die Krankheit nimmt uns dieselbe. — Ein anderes Princip des Irrthums sind die Krankheiten. Sie verderben uns die Urtheilskraft und den Sinn; wenn ihn die großen Krankheiten fühlbar verderben, so zweifle ich nicht, daß die kleinen verhältnißmäßig Eindruck darauf machen.

So ist denn der Mensch ohne die Gnade nur ein Subjekt voll unauslöschlicher Irrthümer. Nichts zeigt ihm die Wahrheit; Alles täuscht ihn. Die beiden Principien der Wahrheit, die Vernunft und die Sinne, außerdem daß ihnen oft die Aufrichtigkeit fehlt, hintergehen sich gegenseitig. Die Sinne hintergehen die Vernunft durch falschen Anschein, aber diese nimmt ihre Rache und begeht an ihnen wieder dieselbe Betrügerei. Die Leidenschaften der Seele verwirren die Sinne und machen ärgerliche Eindrücke auf sie. Sie belügen und betrügen sich alle um die Wette. —

Es ist ein innerer Krieg im Menschen zwischen der Vernunft und den Leidenschaften. Es kann nicht anders seyn; denn der Mensch kann nicht Frieden mit dem Einen haben, ohne mit dem Anderen im Krieg zu stehen; und so ist er immer vertheilt und sich selbst entgegen. — Ich sehe in der Natur, als natürlicher Mensch zu viele Spuren eines Schöpfers, um ihm zu läugnen, zu wenige, um gewiß zu werden. Ich bin in einem beklagenswerthen Zustande, in welchem ich hundertmal wünsche, daß wenn ein Gott die Natur trägt, er es unzweideutig anzeigen möchte; wenn aber die Anzeichen, welche die Natur von ihm gibt, trügerisch sind,

daß er sie durchaus unterdrücke; kurz daß die Natur Alles, oder nichts sage, damit ich sehe, welcher Ansicht ich zu folgen habe. Wenn der Mensch nicht für Gott gemacht ist, warum ist er nur in Gott glücklich? Wenn der Mensch für Gott gemacht ist, warum ist er Gott so entgegen? — Der Mensch weiß nicht, in welche Ordnung er sich zu stellen hat. Er ist augenscheinlich verirrt und fühlt in sich die Ueberbleibsel eines glücklichen Standes, aus welchem er gefallen ist und den er nicht wieder finden kann. Umsonst sucht er allenthalben mit Unruhe und ohne Erfolg in den undurchdringlichen Finsternissen.

Dieß ist die Ursache der Kämpfe der Philosophie; die Einen machen es sich zur Pflicht, den Menschen zu erheben, seine Größe aufzudecken, die Anderen ihn durch Darstellung seines Elends zu erniedrigen. Das Befremdendste dabei ist, daß jede Partei sich der Gründe der anderen bedient, um ihre Meinung festzustellen. Denn das Elend des Menschen schließt sich aus seiner Größe und seine Größe aus seinem Elend. So haben denn die Einen das Elend um so besser gefolgert, als sie zum Beweise dafür die Größe genommen haben; während die Anderen mit um so überzeugenderer Gewalt seine Größe gefolgert haben, welche sie aus dem Elend selbst hervorzogen. Denn *man ist um so elender, je höher herab man gefallen ist*, und umgekehrt. So haben sie sich in endlosem Zirkel über einander erhoben, und es ist gewiß, daß die Menschen, je mehr sie Licht haben, im Menschen immer desto mehr Elend und Größe entdecken. Mit Einem Worte: *der Mensch erkennt, daß er elend ist. Er ist also elend, weil er es erkennt; aber er ist auch aus demselben Grunde sehr groß.*

Was für eine Chimäre ist doch der Mensch? Was für eine seltsame Erscheinung, welches Chaos, welcher Widerspruch mit sich selbst? — Richter über Alles; blödsinniger Erdenwurm; Verwahrer des Wahren, Haufen von Ungewißheiten; Ruhm und Auswurf des Universums. — Es ist gefährlich, dem Menschen zu sehr zu zeigen, wie sehr er den Thieren gleich ist, ohne ihm seine Größe vorzuhalten. Es ist aber auch gefährlich, ihn seine Größe zu sehr sehen zu lassen, ohne seine Niedrigkeit. Aber noch gefährlicher ist es, ihn über Beides in der Unwissenheit zu lassen. Es ist ihm sehr nützlich, daß man ihm Beides vorstelle. Rühmt

er ſich, ſo erniedrige ich ihn; erniedrigt er ſich, ſo rühme ich ihn. Ich widerſpreche ihm beſtändig, bis er begreift, daß er ein unbegreifliches Unding iſt.

Die Stoiker ſagen: geht in euch ſelbſt, da werdet ihr Ruhe finden; und das iſt nicht wahr. Die Anderen ſagen: geht aus euch heraus und findet das Glück, indem ihr euch vergnügt; und auch dieß iſt wieder nicht wahr. Die Krankheiten kommen und das Glück iſt weder bei uns (dans nous), noch außer uns. Es iſt in Gott und in (en) uns.

Nichts kann uns ſo ſehr in die Erkenntniß des menſchlichen Elends einführen, als die Betrachtung der wahren Urſache der beſtändigen Unruhe, worin die Menſchen ihr ganzes Leben zubringen. — Die Seele iſt nur für einen Augenblick im Körper und verbraucht ihre meiſte Zeit für ſeine Bedürfniſſe. Von Kindheit an ſtachelt man uns mit dem Gedanken, was wir Alles zu unſerem Glück nöthig haben; ſo daß wir nie dazu kommen, ruhig, glücklich zu werden und an uns ſelbſt zu denken. Der Grund davon iſt aber, daß die Seele nichts in ſich ſelbſt findet, was ſie befriedigen könnte; Alles, was ſie darin ſieht, betrübt ſie, wenn ſie daran denkt. Dieß nöthigt ſie, ſich nach außen zu ergießen und in der fleißigen Richtung auf äußere Dinge und in zerſtreuenden Vergnügungen zu verſuchen, das Gedächtniß ihres wahren Standes zu vergeſſen. Ihre Freude beſteht in dieſem Vergeſſen; um ſie elend zu machen, genügt es, daß man ſie verpflichte, ſich ſelbſt zu ſehen und bei ſich zu ſeyn. — Der Menſch flieht die Ruhe und muß ſie fliehen; denn der Menſch, welcher nur ſich ſelbſt liebt, haßt nichts ſo ſehr, als mit ſich allein zu ſeyn. Er ſucht nur ſich und flieht nichts ſo ſehr, als ſich ſelbſt. Denn wenn er ſich ſieht, ſieht er ſich nicht, wie er ſich wünſcht, ſondern er findet in ſich ſelbſt eine Maſſe unvermeindlichen Elends und eine Leere von wirklichen, ſoliden Gütern, welche auszufüllen er unfähig iſt.

Darob nimmt Pascal, der Einſiedler von Port-Royal und Paris, Gelegenheit, das Wunder der göttlichen Gnade über die menſchliche Natur zu preiſen: Es iſt wahr, daß es eines der Wunder der chriſtlichen Religion iſt, den Menſchen mit ſich ſelbſt zu verſöhnen, indem ſie ihn mit Gott verſöhnt; ihm den Anblick ſeiner ſelbſt erträglich zu machen und zu bewirken, daß die

Einsamkeit und Ruhe Manchen angenehmer sind, als die Aufregung und der Verkehr mit den Menschen. Sie bringt aber auch diese wunderbaren Wirkungen nicht hervor, indem sie den Menschen in sich selbst festhält; sondern nur, indem sie ihn bis zu Gott erhebt und ihn im Gefühl seines Elends aufrecht erhält, in der Hoffnung eines anderen Lebens, welches ihn davon völlig befreien soll. — Cyneas rieth dem Pyrrhus, sein Glück daheim in der Ruhe, nicht in der Welteroberung zu suchen. Dieser Rath beruhte auf der Voraussetzung, der Mensch könne sich mit sich selbst und mit seinen gegenwärtigen Gütern befriedigen, ohne die Leere seines Herzens mit eingebildeten Gütern zu erfüllen; dieß ist aber falsch.

Neben diesem geheimen Instinkt, welcher die Menschen treibt, das Vergnügen und die Beschäftigung außer sich zu suchen, und der vom Gefühl ihres beständigen Elends kommt, haben sie noch den Instinkt, welcher als ein Rest der Größe ihrer ersten Natur sie erkennen läßt, daß das Glück wirklich nur in der Ruhe ist. Und so bildet sich aus diesen beiden entgegengesetzten ein verwirrter Vorsatz, welcher sich vor ihrem Auge im Grund ihrer Seele verbirgt; er treibt sie nach der Ruhe durch die Aufregung zu streben, und sich immer einzubilden, daß ihnen die mangelnde Befriedigung werden werde, wenn sie sich einmal nach Uebersteigung gewisser Schwierigkeiten die Pforte der Ruhe werden öffnen können. Und so verfließt das ganze Leben. — Aber in Folge einer erstaunlichen Verkehrung der Natur des Menschen findet es sich, daß der Ueberdruß, sein fühlbarstes Uebel, gewissermaßen sein größtes Gut ist, weil er mehr als alles Andere dazu beitragen kann, ihn zum Suchen seiner wahren Heilung anzuhalten.

(Dieser Dualismus der menschlichen Natur ist der Faktor der Weltgeschichte, das Ferment in der Entwicklung der Menschheit, indem er den Menschen nie in träger Zufriedenheit mit sich und seiner Lage erschlaffen läßt. Auch Pascal erkennt diese Wahrheit an, aber er stellt darüber noch die geoffenbarte Lehre, daß dieser Trieb und Kampf allein den Menschen nicht zu seinem Ziele führen werde, noch könne. Es erweist sich daraus vielmehr das Bestehen einer Kraft des Bösen in der menschlichen Natur, wovon sie sich, auch vermöge der ihr eben so wesentlichen, angeborenen göttlichen Kraft, nicht zu befreien vermag.)

Nur diejenige Religion kann die wahre seyn, welche im Stande ist, uns diesen Widerspruch im Menschen zu erklären, ihn zu lösen und uns davon zu befreien. Die Größe und das Elend (les grandeurs, les misères) des Menschen sind so sichtbar, daß uns nothwendig die wahre Religion lehren muß, woher das wahre Princip zu Beiden in uns kommt. (Das leistet die Lehre von der Schöpfung, dem Fall und der Erbsünde.) Um uns aber die Mittel zur Befreiung aus diesem Elende zu geben, muß sie uns einen Gott kennen lehren und schenken, welchen wir lieben sollen, von welchem getrennt zu seyn unser einziges Uebel, welchem anzugehören unsere wahre Glückseligkeit ist. Dieß geschieht durch die Versöhnung in Christo, und so weist sich die christliche Religion als diejenige aus, welche allein Gott und den Menschen kennt und sie einigen kann.)

Für den durch diese Religion Erleuchteten gibt es nichts auf Erden, was ihm nicht entweder das Elend des Menschen, oder das Erbarmen Gottes zeigte, nämlich entweder die Unmacht des Menschen ohne Gott, oder die Macht des Menschen mit Gott. So lehrt das ganze Universum den Christen, entweder daß er verdorben, oder daß er erlöst ist.

Bestünde aber die Welt, um den Menschen (durch sich allein) von der Existenz Gottes zu unterrichten, so würde seine Gottheit darin allenthalben auf eine unbestreitbare Weise hervorstrahlen. Da sie aber nur durch Jesum Christ und für Jesum Christ besteht, um die Menschen sowohl von ihrem Verderben, als von der Erlösung zu unterrichten, so schließt sich darin Alles in Beweisen für diese beiden Wahrheiten auf. Was hervortritt, zeigt weder eine totale Ausschließung, noch eine offenbare Gegenwart der Gottheit an, sondern die Gegenwart eines sich verbergenden Gottes. Alles trägt diesen Charakter.

Die Absicht Gottes ist, vielmehr unseren Willen, als unseren Geist zu vervollkommnen. Die vollkommene Klarheit (seiner Offenbarung) aber würde nur dem Geiste dienen und dem Willen schaden. — Wäre keine Dunkelheit, so würde der Mensch sein Verderben nicht fühlen; wäre kein Licht, würde der Mensch kein Heilmittel hoffen. So ist es denn also nicht bloß gerecht, sondern auch nützlich für uns, daß Gott zum Theil verborgen, zum Theil enthüllt sey; da es ja für den Menschen gleich

gefährlich ist, Gott zu kennen ohne sein eigen Elend, und sein Elend ohne Gott.

Wir sind hassenswürdig; die Vernunft überführt uns dessen. Aber keine andere, als die christliche Religion gebietet, sich selbst zu hassen. Daher kann keine andere Religion von Denjenigen angenommen werden, welche wissen, daß sie nur des Hasses würdig sind.

Die einzige Religion, welche der Natur in dem Stande, in dem sie sich befindet, entgegen ist, welche unsere Freuden bekämpft und auf den ersten Anschein gegen den gesunden Menschenverstand läuft, ist zugleich die einzige, welche immer gewesen ist. Dazu nehme man noch die Art, wie sie sich festgestellt, daß eine der Natur so entgegengesetzte Religion sich durch sich selbst so sanft, ohne Gewalt und Zwang, und doch so stark festgestellt, so daß keine Foltern die Märtyrer von ihrem Bekenntniß abhalten konnten; daß dieses nicht bloß ohne den Beistand eines Fürsten sich gemacht, sondern allen Fürsten der Erde zu Trotz, ungeachtet ihres Widerstandes.

Es ist etwas Erstaunliches, daß wir gerade ohne das von unserer Erkenntniß entfernteste Mysterium, ohne die Uebertragung der Erbsünde, keine Erkenntniß unserer selbst haben können. Denn es ist kein Zweifel, daß nichts mehr gegen unsere Vernunft verstößt, als zu sagen, daß die Sünde des ersten Menschen Diejenigen schuldig gemacht, welche bei einer so großen Entfernung von dieser Quelle unfähig scheinen, daran Theil zu haben. Dieses Herabfließen auf so entfernte Nachkommen erscheint uns nicht bloß als unmöglich, sondern auch als sehr ungerecht.

Und so stößt nichts härter gegen uns, als diese Lehre; indeß sind wir einmal ohne dieses unbegreifliche Mysterium uns selbst unbegreiflich. Der Knoten unseres Daseyns wendet und verschlingt sich in diesen Abgrund zurück. So daß der Mensch ohne dieses Mysterium unbegreiflicher ist, als dieses Mysterium dem Menschen.

Die Erbsünde ist allerdings eine Thorheit vor den Menschen, aber man (das Christenthum) gibt sie auch dafür aus; man behauptet nicht, daß die Vernunft so weit reiche.

Die zwei gefährlichsten Feinde des Menschen sind der Stolz und die Trägheit. Lehrt man den Menschen bloß seine Größe

kennen, ſo verfällt er in jenen; ſagt man ihm bloß von ſeiner Unfähigkeit (Skeptiker und etwa Kalviniſten; wäre eine ſonderbare Kombination!), ſo ergibt er ſich der Verzweiflung und der Trägheit. Das Evangelium hält aber beide im Gleichgewicht. Es läßt Diejenigen zittern, welche es gerecht macht, und tröſtet Die, ſo es verdammt. Das Chriſtenthum allein lehrt die Gerechten, welche es bis zur Theilnahme an der Gottheit ſelbſt erhebt, daß ſie in dieſem hohen Stande noch die Quelle alles und jedes Verderbens lebenslänglich an ſich tragen, während es den Gottloſen zuruft, daß ſie der Gnade ihres Erlöſers fähig ſind.

Wie ſeltſam iſt doch das Chriſtenthum! Es befiehlt dem Menſchen anzuerkennen, daß er ſchlecht und abſcheulich iſt, und gebietet ihm doch zu gleicher Zeit, daß er Gott ähnlich ſeyn wolle. Ohne ein ſolches Gegengewicht würde ihn die Erhebung entſetzlich eitel, oder dieſe Erniedrigung erſchrecklich verworfen machen.

Was die Menſchen am meiſten abwendet vom Glauben, daß ſie fähig ſeyen, mit Gott vereint zu ſeyn, iſt nichts Anderes, als ihre augenſcheinliche Niedrigkeit. Wenn ſie dieſe aber nur eben ſo aufrichtig ins Auge faſſen und dieſer Betrachtung ſo weit folgen, als ich, ſo müſſen ſie anerkennen, dieſe Niedrigkeit ſey wirklich von der Art, daß wir von uns ſelbſt unfähig ſind zu erkennen, ob das Erbarmen Gottes uns ſeiner nicht fähig machen könne. Denn ich möchte wohl wiſſen, woher dieſe Kreatur, welche ſich als ſo ſchwach anerkennt, das Recht hat, das Erbarmen Gottes zu meſſen und ihm die Gränzen zu ſtecken, welche ihre eigene Phantaſie demſelben unterſchiebt. — Kurz, wenn man ſagen will, der Menſch ſey zu wenig, als daß er die Gemeinſchaft mit Gott verdiente, ſo muß man ſehr groß ſeyn, um darüber zu urtheilen.

Man ſoll darnach ſtreben, *ſich über nichts zu betrüben*, und Alles, was geſchieht, für das Beſte zu nehmen. Ich glaube, es iſt dieß eine Pflicht, und man ſündigt, wenn man es nicht thut. Denn der Grund, warum die Sünden Sünden ſind, iſt bloß, daß ſie dem Willen Gottes entgegen ſind. Und da das Weſen der Sünde darin beſteht, daß ſie einen dem uns bekannten göttlichen Willen entgegengeſetzten Willen hat, ſo ſcheint es mir augenſcheinlich zu ſeyn, daß es eine Sünde wäre, ſich nicht darein zu fügen, wenn er uns ſeinen Willen durch die Ereigniſſe kund thut.

Christus hat uns verheißen, uns seine vollkommene Freude zu schenken. So wollen wir uns also von der Traurigkeit nicht niederschlagen lassen und nicht glauben, daß die Frömmigkeit nur in einer Bitterkeit ohne Trost bestehe. Die wahre Frömmigkeit, welche sich nur im Himmel vollkommen findet, ist so reich an Zufriedenheit, daß sie ihren Eingang, ihren Fortschritt und ihre Krönung damit erfüllt. Es ist dieß ein so starkes Licht, daß es auf Alles ausstrahlt, was ihr gehört. Wenn, besonders im Anfang, einige Traurigkeit damit unterläuft, so kommt dieß von uns, nicht von der Tugend; denn diese Traurigkeit ist nicht die Wirkung der Frömmigkeit, welche in uns zu seyn anfängt, sondern der Unfrömmigkeit, welche noch in uns ist. Nehmen wir die Unfrömmigkeit weg, so wird die Freude ohne Mischung seyn. So wollen wir denn die Schuld davon nicht auf die Frömmigkeit laden, sondern auf uns selbst, und nur durch unsere Besserung Erleichterung suchen.

(So ehrerbietig Pascal auch von der Kirche spricht, — die Geschichte der Kirche, sagt er, muß eigentlich die Geschichte der Wahrheit genannt werden — so zielt er doch immer, als auf die Sonne und Quelle aller Wahrheit und Versöhnung und Besserung, auf die Heilige Schrift. Die Kirche des Alten und Neuen Bundes hat vor Allem den Beruf, die Trägerin dieses Buchs zu seyn, worin Gottes Geheimniß offenbar und kräftig niedergelegt ist. Pascal ist nahe daran, das kühne Wort des Protestantismus auszusprechen, daß eine Bibel, welche wir mitten in einer Wüste allein fänden, uns zu vollkommenen Christen machen könnte. Doppelt bedeutsam — sie erinnern uns an seine Klagen über die Kirche seiner Tage — lauten in seinem Munde die Worte über die Kirche des Alten Bundes.)

Das jüdische Volk ist auch durch seine Aufrichtigkeit eine wunderbare Erscheinung. Die Israeliten bewahren mit Liebe und Treue das Buch, worin Moses erklärt, daß sie stets ungehorsam gegen Gott gewesen und daß er wisse, sie werden es noch mehr nach seinem Tode seyn; er aber rufe Himmel und Erde zu Zeugen gegen sie an, daß er es ihnen genug gesagt; Gott werde endlich über sie zornig werden und sie durch alle Völker der Erde zerstreuen; wie sie ihn durch Anbetung von Göttern gereizt, welche nicht ihre Götter waren, werde er sie reizen durch Berufung eines Volks,

welches nicht sein Volk gewesen. — Und doch bewahren sie dieses Buch, welches sie auf so vielfache Weise entehrt, selbst auf Kosten ihres Lebens. Es ist dieß eine Aufrichtigkeit ohne Beispiel in der Welt, welche ihre Wurzel nicht in der Natur hat.

Je mehr ich die Juden mit wahrheitssuchendem Auge betrachte, desto mehr Wahrheiten finde ich in ihnen; und das Zeichen, daß sie (seit so langer Zeit der Weissagung gemäß) ohne Propheten und Könige sind; daß sie als unsere Feinde bewundernswürdige Zeugen der Wahrheit dieser Prophezeiungen sind, worin ihr Leben und ihre Verblendung selbst vorausgesagt ist. Ich finde in diesem Rahmen eine durchaus göttliche Religion in ihrer Autorität, in ihrer Dauer, in ihrer Beständigkeit, in ihrer Moral, in ihrer Leitung, in ihrer Lehre und ihren Wirkungen. Und so strecke ich die Arme nach meinem Befreier aus, welcher, nachdem er 4000 Jahre verheißen war, endlich gekommen ist für mich auf der Erde, zu den Zeiten und unter den Umständen, welche vorausgesagt waren, zu dulden und zu sterben. Und durch seine Gnade erwarte ich den Tod im Frieden, in der Hoffnung, ewig mit ihm vereint zu seyn. Ich lebe indeß mit Freuden, sey es nun in den Gütern, welche mir zu schenken ihm gefällt, oder in den Uebeln, welche er mir zu meinem Heil sendet, da er mich ja durch sein Beispiel gelehrt sie zu tragen.

Christus hat Wunder gethan und nach ihm die Apostel und die ersten Heiligen; denn da die Weissagungen noch nicht erfüllt waren, und erst durch sie in Erfüllung gehen sollten, so gab nichts Zeugniß, als die Wunder. Deßhalb waren damals Wunder nöthig; jetzt aber sind sie es nicht mehr um die Wahrheit der christlichen Religion zu beweisen. Denn die in Erfüllung gegangenen Weissagungen sind jetzt ein festbestehendes Wunder.

Die größten Beweise Christi sind die Weissagungen. Gott hat auch dafür am meisten gesorgt; denn ihre Erfüllung ist ein von der Geburt bis zum Ende der Kirche gleich fortbestehendes Wunder. So hat denn auch Gott sechszehn Jahrhunderte lang Propheten erweckt; vierhundert Jahre lang hat er all' diese Weissagungen mit sämmtlichen Juden, ihren Trägern, an alle Oerter der Welt zerstreut. Dieß war die Vorbereitung auf die Geburt Christi, dessen Evangelium von aller Welt geglaubt werden sollte.

(Wiederholt sagt Pascal, daß der Geist der Weissagung sechszehn Jahrhunderte auf der Kirche des Alten Bundes geruht, worauf das Volk des Herrn zerstreut wurde. Sollte vielleicht darin der Gedanke liegen, daß auch über die christliche Kirche des 17. Jahrhunderts das Verstummen des Geistes der Weissagung, die Zerstreuung hereinbreche, der Vorbote der zweiten Zukunft des Herrn?)

Es gibt nur darum so viele falsche Wunder, falsche Offenbarungen und Wahrsagereien, weil es auch wahre gibt, und nur darum falsche Religionen, weil es eine wahre gibt. Denn wenn es nie eine solche gegeben hätte, so wäre es gleichsam unmöglich, daß Menschen es sich eingebildet, und noch unmöglicher, daß es die Anderen geglaubt hätten. Da es aber sehr große, wahre Dinge gegeben hat, und sie folglich von großen Männern geglaubt worden sind, so machte dieser Eindruck, daß beinahe alle Welt geneigt wurde, auch die falschen zu glauben. Und so muß man, — statt des Schlusses, es gebe keine wahre Wunder, weil es falsche gibt — im Gegentheil sagen, es gebe wahre Wunder, weil es so viele falsche gibt; denn es gibt nur darum falsche Wunder, weil es wahre, und nur darum falsche Religionen, weil es eine wahre gibt. Dieß kommt daher, daß der Geist des Menschen, nachdem er sich einmal durch die Wahrheit auf diese Seite geneigt, eben damit für alle Falschheiten empfänglich geworden.

Der größte Theil von Denen, welche es unternehmen, Gott den Gottlosen zu beweisen, fängt gewöhnlich mit den Werken der Natur an; aber sie kommen damit selten zu Stande. Ich greife nicht die Haltbarkeit dieser durch die Schrift geheiligten Beweise an, sie sind der Vernunft gemäß; aber oft sind sie der Seelenverfassung Derjenigen nicht entsprechend und gehörig angemessen, für welche sie bestimmt sind.

Man hat dabei zu bemerken, daß man eine solche Rede nicht an Diejenigen richtet, welche den lebendigen Glauben im Herzen haben, und welche alsbald von selbst einsehen, daß Alles, was ist, nur ein Werk des Gottes ist, welchen sie anbeten. Zu Diesen spricht die ganze Natur durch ihren Schöpfer, und die Himmel verkündigen den Ruhm Gottes. Was aber Diejenigen betrifft, in welchen dieses Licht erloschen ist und in welchen man es wieder zu beleben beabsichtigt, diese Leute, des Glaubens und der Liebe

baar, welche in der ganzen Natur nur Finsterniß und Dunkel finden; so scheint es nicht das Mittel zu seyn, sie auf den rechten Weg zurückzuführen, wenn man ihnen als Beweise für diesen hochwichtigen Gegenstand nur den Lauf des Mondes und der Planeten gibt, oder Gemeinplätze, wogegen sie sich immer gesteift haben. Die Verhärtung ihres Geistes hat sie für diese Stimme der Natur taub gemacht, welche beständig in ihre Ohren getönt hat.

So redet denn auch die Schrift nicht davon, sie, die alle göttlichen Dinge besser kennt, als wir. Sie sagt wohl, daß die Schönheit der Kreaturen ihren Schöpfer kennen lehrt; aber sie sagt uns nicht, daß sie auf Alle dieselbe Wirkung hervorbringe. Sie gibt uns im Gegentheil zu verstehen, daß wenn sie es thut, dieß nicht durch die Kreaturen selbst geschieht, sondern durch das Licht, welches Gott zu gleicher Zeit in den Geist Derer ergießt, welchen er sich durch dieses Mittel offenbart.

So sind auch die Prophezeihungen, selbst die Wunder und die anderen Beweise unserer Religion nicht von der Art, daß man sie geometrisch überzeugend nennen könnte. Aber es genügt mir zunächst, daß ihr mir zugebet, daß der Glaube daran kein Fehler gegen die Vernunft sey. Sie haben Klarheit und Dunkelheit, um die Einen zu erleuchten, die Anderen zu verfinstern. Ihre Klarheit aber ist von der Art, daß sie das Klarste am Gegentheil übertrifft oder ihm wenigstens gleich kommt. So daß es also nicht die Vernunft ist, welche uns bestimmen könnte, ihr nicht zu folgen, sondern nur das böse Gelüsten und die Bosheit des Herzens. Es ist demnach genug Klarheit dabei, um Diejenigen zu verdammen, welche den Glauben verweigern, und nicht genug, um sie dennoch zu gewinnen; damit es offenbar werde, daß es bei Denen, welche dieser Klarheit folgen, die Gnade, nicht die Vernunft ist, was sie zur Nachfolge bestimmt, und bei Denjenigen, welche sich ihr entziehen, das böse Gelüsten, nicht die Vernunft, was sie davon abhält.

Die göttlichen Wahrheiten sind unendlich über die Natur erhaben; Gott allein kann sie in die Seele legen, und gerade auf die Weise, wie es ihm gefällt. Ich weiß, er hat gewollt, daß sie von dem Herzen in den Geist gingen, um diese stolze Macht des Raisonnements zu demüthigen, die Anspruch darauf macht, Richter über alle Dinge zu seyn, welche der Wille zu wählen hat, und um

dieſen kranken Willen zu heilen, welcher durch ſeine unwürdige Anhänglichkeit ganz verdorben iſt.

Der Vernunft ſteht es allerdings urſprünglich zu, über das Zuläſſige zu entſcheiden; es iſt bei menſchlichen Dingen ſchimpflich, wenn ſich die Meinungen, ſtatt durch die Einſicht, vermittelſt des Willens in die Seele einſchleichen. Die Menſchen aber haben dieſe göttliche Ordnung verdorben, indem ſie mit den profanen Dingen machten, was ſie mit den heiligen hätten thun müſſen; ſo daß wir ja beinahe nur das glauben, was uns gefällt. Daher kommt auch unſere Abneigung den, unſeren Freuden ſo ſtark entgegengeſetzten, Wahrheiten der chriſtlichen Religion unſere Zuſtimmung zu geben. Sagt uns Angenehmes, ſo wollen wir euch hören, ſprachen die Juden zu Moſes; als ſollte ſich die Ueberzeugung nach dem Angenehmen regeln. Um dieſe Unordnung durch eine entſprechende übernatürliche Ordnung zu beſtrafen, ergießt Gott ſein Licht in die Geiſter erſt nachdem er die Empörung des Willens durch eine durchaus göttliche Sanftmuth gedämpft, welche den Willen entzückt und fortreißt.

Der eigene Wille würde ſich nie genügen, wenn er auch Alles hätte, was er wünſcht; es iſt uns aber genug gethan, ſobald man darauf verzichtet. Mit ihm kann man nur mißvergnügt ſeyn, ohne ihn nur zufrieden.

Gott nur ſpekulativ kennen, heißt, ihn nicht kennen. Die Gottheit der Chriſten beſteht nicht bloß in einem Gott, welcher Urheber geometriſcher Wahrheiten und der Ordnung der Elemente iſt. Dieß iſt das Theil der Heiden. Sie beſteht auch nicht bloß in einem Gott, welcher ſeine Vorſehung über das Leben und die Güter der Menſchen übt, um ſeinen Verehrern eine glückliche Reihe von Jahren zu ſchenken. Sondern der Gott Abrahams und Jakobs, der Gott der Chriſten, iſt ein Gott der Liebe und des Troſtes; ein Gott, welcher die Seele und das Herz, ſo er beſitzt, erfüllt, ein Gott, welcher ſie ihr Elend und ſein unendliches Erbarmen fühlen läßt, ſich im Grund ihrer Seele mit ihnen vereint, ihre Seele mit Demuth, mit Wonne, mit Vertrauen und Liebe erfüllt, welcher ſie jedes anderen Ziels, als er ſelbſt iſt, unfähig macht.

Der Gott der Chriſten läßt ihre Seele fühlen, daß er ihr einziges Gut iſt, daß all ihre Ruhe in ihm iſt, und daß ſie keine Freude haben wird, als in ihrer Liebe. Er erfüllt ſie zugleich mit Abſcheu gegen die Hinderniſſe, welche ſie zurück- und abhalten,

ihn mit allen ſeinen Kräften zu lieben. So ſind ihm die Eigenliebe und das böſe Gelüſten, welche die Seele aufhalten (ſich ihm ganz zu ergeben), unerträglich. Dieſer Gott gibt ihr zu fühlen, daß ſie noch dieſen Grund von Selbſtliebe hat, und daß er allein ſie davon heilen kann.

Das heißt Gott als Chriſt kennen. Dazu muß man aber zugleich ſein eigen Elend, ſeine Unwürdigkeit und ſein Bedürfniß eines Mittlers erkennen, um ſich Gott zu nahen und ſich mit ihm zu einigen. Man darf dieſe Erkenntniſſe nicht trennen; denn getrennt ſind ſie nicht bloß unnütz, ſondern auch ſchädlich. Die Erkenntniß Gottes ohne die unſeres Elends macht ſtolz; die Erkenntniß unſeres Elends ohne die Erkenntniß Jeſu Chriſti wirkt Verzweiflung. Aber die Erkenntniß Jeſu Chriſti macht uns frei ſowohl von Stolz, als von Verzweiflung; denn wir finden darin Gott, unſer Elend und den einzigen Weg es wieder gut zu machen. Denn es iſt unmöglich, daß wir Chriſtum kennen, ohne dieß Alles zuſammen zu kennen. Ob man gleich ohne Chriſtum, ſowohl Gott, als unſer Elend, ſelbſt Beides kennen kann, aber fruchtlos.

Man macht ſich aus der Wahrheit ſelbſt einen Götzen. Denn die Wahrheit ohne Liebe iſt nicht Gott; ſie iſt nur ſein Bild und ein Idol, welches man weder zu lieben, noch anzubeten hat. Noch weniger aber ſoll man ihr Gegentheil (das Formular?) anbeten, welches die Lüge iſt.

So hat man denn allein darnach zu trachten Chriſtum kennen zu lernen, denn durch ihn allein können wir auf eine nützliche Erkenntniß Gottes Anſpruch machen. Er iſt der wahre Gott der Menſchen, das heißt der Elenden und der Sünder. Er iſt der Mittelpunkt von Allem und der Gegenſtand von Allem; wer ihn nicht kennt, kennt nichts, weder in der Ordnung der Welt, noch in ſich ſelbſt. Denn wir kennen nicht bloß Gott allein durch Jeſum Chriſt, ſondern wir erkennen uns ſelbſt auch nur durch ihn. Wir kennen Leben und Tod nur durch Jeſum Chriſt; außer Chriſto wiſſen wir nicht weder was unſer Leben, noch was unſer Tod, noch was Gott, noch was wir ſelbſt ſind.

Ohne Jeſum Chriſt muß der Menſch im Laſter und im Elend ſeyn, mit Jeſu Chriſto iſt der Menſch von Laſter und Elend befreit. In ihm iſt all unſer Glück, unſere Tugend, unſer Leben, unſer Licht, unſere Hoffnung; außer ihm gibt es nur Laſter, Elend,

Finsterniß, Verzweiflung; wir sehen nur Dunkelheit in der Natur Gottes und in unserer eignen.

In der Vergleichung der alten Christen mit denen seiner Tage erlaubt sich Pascal manche Aeußerungen, welche beinahe wiedertäuferisch klingen. Er bringt auf jeden Fall die krasse Unwissenheit in den zum Heil nöthigen Dingen, die Alle seufzen macht, welche die Kirche lieb haben, mit der Sitte der Kindertaufe ausdrücklich in unmittelbare Verbindung; man erinnert sich dabei des Vorwurfs der Jesuiten gegen St. Cyran, er halte die Kindertaufe im Vergleich mit der Thränentaufe einer lebendigen Buße und mit der dem Bischof vorbehaltenen Firmelung für gering. Die Tendenz Pascals geht dabei überhaupt darauf, das kleine Häuflein der Gläubigen der Kirche gegenüber, welche aus einer bunten Majorität besteht, als die lautere und wahre Kirche darzustellen. Er unterscheidet freilich sehr die gute Absicht der Kirche bei der Einrichtung der Kindertaufe und den Mißbrauch, welcher bei Gelegenheit ihrer eingerissen ist.

Damals (in der ursprünglichen Kirche) verließ man in der Taufe die Welt, worin man das erstemal geboren war, verzichtete auf sie und schwur ihr ab, um sich vollkommen der Kirche zu widmen, wo man gleichsam seiner zweiten Geburt theilhaftig wurde. Und so hielt man sich vor, wie groß die Differenz zwischen beiden sey. Jetzt aber findet man sich beinahe zu gleicher Zeit in der Einen, wie in der Andern, indem uns derselbe Moment in der Welt und in der Kirche geboren werden läßt. Wenn daher die Vernunft erwacht, so macht sie keinen Unterschied mehr zwischen diesen beiden so entgegengesetzten Welten, sie erhebt und gestalte sich in beiden zugleich; man besucht fleißig die Sakramente und genießt die Freuden der Welt. Und so, statt daß man sonst einen wesentlichen Unterschied zwischen beiden anerkannte, sieht man sie nunmehr als ineinander geflossen und gemischt an, indem man sie beinahe nicht mehr unterscheidet.

Auf diese Weise findet sich die Kirche der Heiligen durchaus befleckt durch die Beimischung der Bösen, und ihre Kinder, welche die Kirche empfangen und von Kindesbeinen an in ihrem Schooße getragen, sind es, welche bis in ihr (der Kirche) Herz, das heißt, bis zur Theilnahme an ihren erhabensten Mysterien den größten ihrer Feinde mitbringen, den Geist der Welt, den Geist der Ehrsucht,

der Rache, der Unreinigkeit, des bösen Gelüstens und die Liebe, welche die Kirche für ihre Kinder hat, verpflichtet sie diesen ihren grausamsten Verfolger bis in ihre Eingeweide eindringen zu lassen.

Freilich darf man nicht der Kirche die Schuld einer so traurigen Veränderung aufbürden; denn als sie sah, daß der Aufschub der Taufe eine große Zahl Kinder im Fluche Adams ließe, wollte sie durch Beschleunigung des Beistandes, welchen sie ihnen gibt, dieselben von dieser Masse des Verderbens befreien. Und diese gute Mutter sieht nur mit äußerster Trauer, daß was sie für das Heil der Kinder veranstaltet, Gelegenheit zum Verderben der Erwachsenen gibt. (Merkwürdig genug ist es, daß somit gerade die dem Jansenismus zu Grunde liegende Lehre von dem gründlichen Verderben der menschlichen Natur, vermittelst der Kindertaufe, den Verfall der Erkenntniß und der Zucht verursacht hätte!)

So lange der Unterricht der Taufe voranging und Bedingung derselben blieb, waren Alle gut unterrichtet; nun aber da die Taufe vorausgeht, blieb der Unterricht nicht mehr nöthig, sondern freiwillig; hierauf wurde er vernachlässigt, und endlich beinahe ganz abgeschafft; und so läßt nun die Nachlässigkeit der Eltern die Kinder ohne alle Erkenntniß der Religion altern. Da man Christ geworden, ohne unterrichtet zu seyn, glaubt man Christ bleiben zu können, ohne sich unterrichten zu lassen.

Pascaln weniger eigenthümlich ist, was er über die Grundlagen des Staats sagt. Er hat das Meiste davon aus Montaigne entlehnt und zwar zunächst als Beweis für die Relativität, die Unzuverlässigkeit der Begriffe, welche der natürliche Mensch von Recht und Wahrheit hat. Es kann nicht geläugnet werden, daß auch Pascal gegen seinen Willen und trotz seiner Protestationen, mit zu den Philosophen gehöre, welche die Grundlagen des Staats und der Gesellschaft untergruben. Erkannten die Anderen das christliche Element nicht als nothwendige Basis an und mußten sie darum den Staat, die Gesellschaft untergraben, welche bei ihrer Begründung, bei ihrem Wachsthum, in ihrem ganzen Bestande von diesem Elemente getragen und durchdrungen worden waren; so verkannte Pascal alle anderen, die Gesellschaft tragenden Principien und Gewalten, außer der des persönlichen Christenthums. Und so stimmte er in der Skepsis mit seinen natürlichen Gegnern überein:

Man sieht beinahe keine Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit, welche sich nicht mit dem Klima in ihrem Wesen veränderte. Drei Breitengrade werfen die ganze Jurisprudenz über den Haufen; ein Meridian entscheidet über die Wahrheit und wenige Jahre über den Besitz; selbst die Grundgesetze ändern sich. — Wie die Mode das Angenehme macht, so macht sie auch die Gerechtigkeit. Würde man wirklich die Wahrheit kennen, so hätten die Gesetzgeber nicht diese allgemeinste Maxime festgestellt, daß Jeder den Sitten seines Landes zu folgen habe; der Glanz der wahrhaften Billigkeit hätte alle Völker unterworfen. — Die Gewalt ist die Königin der Welt, nicht die Meinung; aber die Meinung reibt die Gewalt auf. Daher muß jedes dauernde Institut auf beiden ruhen; die Gewalt ist in den Majoritäten und in den Königen repräsentirt. Die Meinung selbst erwächst aus dem Gelüsten, den Trieben der Menschen. Alle Handlungen der Menschen sind entweder freiwillig oder unfreiwillig; das Gelüsten wirkt die freiwilligen, die Gewalt die unfreiwilligen. — Ohne Zweifel ist die Gemeinschaft der Güter gerecht. Da man aber nicht machen kann, daß der Mensch durch die Gewalt zum Gehorsam der Gerechtigkeit gebracht werde, hat man ihn unter den Gehorsam der Gewalt gebracht; da man die (in sich ungewisse) Gerechtigkeit nicht gewaltig machen konnte, hat man die Gewalt gerecht gemacht, damit Gerechtigkeit und Gewalt zusammen wären und damit Friede würde. Denn dieser ist das höchste Gut. Summum jus, summa injuria. —

Die Gerechtigkeit ist das, was festgestellt ist, und so werden alle unsere einmal festgestellten Gesetze eben darum, ohne Prüfung, für gerecht gehalten. Das Meiste war, ehe es festgestellt wurde, indifferent; nach der Feststellung aber wird es gerecht, weil es ungerecht ist, das einmal Festgestellte zu stören. Festgestellt aber ist es, weil es den Menschen einmal so gefallen hat. (Davon ist die stehende Phrase in den königlichen Erlassen der deutlichste Ausdruck: Car tel est notre plaisir. Mußte sich Pascal im Kampf gegen die römische Kirche in ihrer Aeußerlichkeit nicht auch versucht fühlen, Aehnliches von dieser zu denken?)

Pascal zeigt, wie die Verwirrung des Rechtsbegriffs, worauf die Staaten beruhen, durch die verschiedenen Theorieen zu seiner Begründung nur noch vermehrt wird: Das Bestehen selbst ist die einzige mystische Autorität, worauf das Bestehende ruht. Wer sie

auf ein Princip zurückführt, vernichtet sie. Das Wesen des Gesetzes ist, daß es gesetzt ist, nicht mehr (la loi est toute ramassée en soi). Wer dem Gesetze gehorcht, weil er es für gerecht hält, gehorcht einer eingebildeten, nicht einer ihm zu Grunde liegenden Gerechtigkeit. Wer das Motiv des Gesetzes finden wollte, wird es so schwach und leicht finden, daß wenn er nicht daran gewöhnt ist, die Wunder der menschlichen Einbildungskraft zu bewundern, er erstaunen wird, daß ein Jahrhundert ihm so viel Pomp und Ehrerbietung erworben. — Die Kunst, die Staaten über den Haufen zu werfen, besteht darin, die festgestellten Gewohnheiten zu erschüttern durch ihre Untersuchung bis auf die Quelle, um darin den Mangel der Autorität und der Gerechtigkeit bemerklich zu machen. Man muß, heißt es, auf die Grund- und primitiven Gesetze des Staats zurückgehen, welche eine ungerechte Gewohnheit abgeschafft hat; das ist ein Spiel, um Alles zu verlieren, nichts wird in dieser Waage gerecht (juste genau) seyn. Indeß leiht das Volk gerne solchen Reden das Ohr; es schüttelt das Joch ab, sobald es dasselbe kennt. Die Großen gewinnen bei dem Verderben des Volks und dieser wißbegierigen Untersucher der angenommenen Gewohnheiten. Daher sagte der weiseste Gesetzgeber, man müsse die Menschen zu ihrem eigenen Vortheile oft zum Besten haben, und ein anderer guter Politiker: Cum veritatem qua liberetur ignoret, expedit quod fallatur. (Da er die Wahrheit, wodurch er frei werden kann, nicht kennt, so ist es gut, daß er betrogen werde.)

Das Volk darf nicht fühlen, daß es in Wahrheit unter einer Usurpation steht; sie ist einmal ohne Grund eingeführt worden, man muß machen, daß sie als authentisch, als ewig betrachtet wird, und ihren Anfang verbergen, wenn man nicht will, daß sie bald ein Ende nehme (und Schlimmeres daraus entstehe).

Ist das nicht schon die ganze politische Weisheit Rousseau's, welcher ohnedieß Montaigne's Schüler ist? Wie nahe verwandt ist der Geist der Fronde, gegen welche Pascal hier spricht, den Anfängen und Bedingungen der großen Revolution. Und Pascal, indem er ihn bekämpft, muß bei der Mangelhaftigkeit seiner Principien wider seinen Willen ein Organ dieses Geistes seyn. Verkannte er doch das ewige Recht und die ewige Wahrheit und Kraft im historischen Rechte und machte die bloße Einbildung zur

Basis der Gesellschaft. Ueber diese gefährliche Wahrheit wollte er freilich gerne den Schleier werfen.

Es lag somit aber offenbar das Fortbestehen der Gesellschaft und des Staats nur am Willen, an der Lust, und diese ist wandelbar, — zumal bei Franzosen. Wenn nun Jemand dennoch die Lust ankam, die Grundlage des Staats und der Gesellschaft mit dem scharfen Licht der Vernunft zu beleuchten, zu untersuchen, wie leicht mochte das dünne Truggewebe, auf welchem nach dieser Theorie ja Alles ruhte, Feuer fangen!

Und der Jansenismus, Arnauld namentlich, mit seiner theologisch-transcendentalen Erörterung der menschlichen Freiheit, welche sich ein Jahrhundert fortspann, erscheint er uns nicht als der scholastische Vorläufer einer nur zu praktischen Erörterung desselben Begriffs? Denn alle socialen Probleme und Fragen sind zuerst in der Theologie erörtert, im Schooß der Kirche gehegt worden, wie man früher auch die Bibel als das Kompendium und Lagerbuch aller menschlichen Wissenschaften betrachtete. Mit diesen revolutionären Freiheits-Principien des achtzehnten Jahrhunderts steht das Dogma des Jansenismus freilich zunächst nur in dem ursächlichen Zusammenhang des Gegentheils, nur seine lange, tyrannische Unterdrückung konnte den Jansenismus im Moment des Ausbruchs zu einem Bundesgenossen der Revolution machen. Die jesuitische Lehre von der Freiheit, von dem guten Rechte der natürlichen Triebe des Menschen war der positive Vorläufer der revolutionären Theorie, und der das achtzehnte Jahrhundert beherrschende Wahn, die Gesellschaft, der Staat sey die Quelle alles Uebels, des Bösen und des Elends, der Mensch sey natürlich gut, war eine „philosophische„ rücksichtslose Ultra-Konsequenz der jesuitischen Lehre von der Güte der menschlichen Natur, welcher das Böse eigentlich erst anerzogen würde. Auch die Jesuiten trachteten die Macht des Staats zu brechen, aber sie hofften den Menschen dann unter die siegende Obergewalt ihres Ordens zu beugen. Ihre negativen Principien kamen in der Revolution zum Ausbruch, als durch die Auflösung der Kompanie dieses äußere zwingende Band der Kirche, die Nothkette, welche nach der Absicht der Jesuiten Alles zusammenhalten sollte, gelöst war. Und jener Wahn selbst, welcher eigentlich eine Darstellung der jesuitischen Lehre von der Erbsünde ist, — (diese

beruhte nach den Jeſuiten auf einem Vertrag, wie der Staat nach Rouſſeau; denn wie die Jeſuiten die Heilanſtalt, die Erlöſung weſentlich als eine äußere Geſellſchaftsordnung anſehen, ſo auch das Uebel, wovon der Menſchheit geholfen werden ſollte) jener Wahn, mußte er nicht den Willen aufrufen und es ihm zu Pflicht machen, die Hand der Zerſtörung an eine ſolche Geſellſchaft, an eine ſolche bürgerliche Ordnung zu legen, welche den natürlich guten Menſchen, der nur ſeinen Trieben zu folgen brauchte, um glücklich zu ſeyn, böſe und unglücklich gemacht; und die Theorie über die Grundlagen der Geſellſchaft, wie wir ſie bei Montaigne, Pascal und Rouſſeau finden, wie leicht mußte ſie den Umſturz machen, wenn man nur erſt den Schleier der Täuſchung und Ehrfurcht dem Volke von den Augen gezogen!

Herrſcht keine unmittelbare, poſitive Verwandtſchaft zwiſchen dem Dogma des Janſenismus und den revolutionären, ſocialen oder vielmehr antiſocialen Ideen Rouſſeau's und ſeines Jahrhunderts, ſo iſt doch in der Sitte des Janſenismus etwas, was dieſen Vorſchub thut. Die Familie iſt die Grundlage, der Keim und die Krone jeder menſchlichen Geſellſchaft, ſeit das Chriſtenthum auf ſie mitconſtituirend gewirkt, des Staats und der Kirche. Allein wir finden in der ganzen Sammlung der hinterlaſſenen Gedanken Pascal's auch nicht ein einzigesmal das Wort „Familie", in einem Werke, welches die chriſtliche Frömmigkeit in ihrer Entſtehung, in ihrem Wachsthum, in ihrer vollkommenen Entwicklung darſtellen ſollte! in einem Werke, welches zeigen wollte, worauf unſere Vorurtheile und unſer Glauben, unſere Laſter und Tugenden, worauf Kirche und Staat beruhen! Womit können wir dieſen unbegreiflichen Mangel erklären? Aus nichts Anderem, als aus den ascetiſchen Ideen Port-Royals. Zwiſchen den einzelnen Menſchen und das Ganze, den Staat, die Kirche, ſtellte Port-Royal als Vermittlung nur den Verein, nicht die Familie; dieſe göttliche Inſtitution ging nach dieſem Princip in jenem, im Vereine, auf und zu Grunde, wie die thatenkräftige, fruchtbare Familie Arnauld in Port-Royal und in ſeinen Grundſätzen ausſtarb. Der Cölibat, zunächſt den romaniſchen Völkern eigenthümlich, ſetzt die Heiligkeit der Ehe, ob ſie gleich durch den Namen des Sakraments und die Unauflösbarkeit gerettet werden ſoll, herunter, unter den Begriff, welchen die germaniſchen (und proteſtantiſchen)

Völker stets von ihr gehabt. Das andere Extrem, die Leichtfertigkeit der Philosophen des achtzehnten Jahrhunderts, stimmt mit diesem Princip des Cölibats im Resultate zusammen, und Beide haben der Gesellschaft damit eine ihrer wesentlichsten Grundlagen entzogen. Dieß ist ein Grund, warum die Revolution im Geiste des vorigen Jahrhunderts ihren Heerd hauptsächlich bei dem romanischen Völkerstamme hat.

Die Bibel ist vor Allem das Buch für die Erbauung in der Familie. Mag auch allerdings in den germanisch-protestantischen Ländern die Kraft der Kirche gebrochen seyn — und wir geben es zu, denn es ist dem also — so ist die Familie durch die Bibel eine um so stärkere Macht; die Familie ist für uns der Herd, das Organ der Christianisirung und eben dadurch und durch die Bibel, auf und um welche sie sich konstituirt, wird ihr die höchste Weihe, Bedeutung und Macht. Wir sehen dieß besonders in England, und es wird auf diesen Unterschied bei der Charakterisirung des Katholicismus und Protestantismus gemeinhin viel zu wenig Gewicht gelegt.

Die Kindertaufe ist das die christliche Familie unterhaltende und weihende Princip; ist es etwa zufällig, daß Pascal so zweideutig von ihr spricht?

Die Familie ist ein Volk im Kleinen; der Geschichtsforscher stößt auf den Charakter des Volks und der Familie als auf die letzte, nicht weiter zu erklärende Substanz, aus welcher eigenthümliche Sitten und Gesetze, Thaten und Schicksale hervorgehen. Weil Pascal die Bedeutung der Familie übersah, konnte er dieses letzte Princip jedes wahren Pragmatismus, den Volkscharakter, nicht finden und anerkennen. Somit mußten ihm allerdings die dadurch eigenthümlich modificirten Rechtsbegriffe als Produkt des Zufalls und der Willkühr erscheinen.

Mehrere mehr psychologische, als logische Beweise und Ermahnungen Pascals erinnern an seine Arbeiten im Gebiete der Geometrie und der Naturwissenschaften, an die Berechnungen der Wahrscheinlichkeiten des Verlusts und Gewinns beim Spiele (Seite 42 und 58 bis 60, Ausgabe von Dijon 1835), an seine Untersuchungen über den leeren Raum (Seite 55). Wir müssen indeß gestehen, daß für den deutschen Geist eine solche Demonstration beinahe etwas Anstößiges, etwas Aergerliches hat, während sie

den Franzoſen wohl ſehr anſpricht und anregt, dem Engländer oder dem Nordamerikaner vielleicht als die höchſte „Philoſophie" erſcheint; wie ihnen hinwiederum mancher Zweifel des gläubigen, evangeliſchen, deutſchen Theologen ein Aergerniß gibt, als müßte er dem ſchrankenloſeſten Unglauben nothwendig Thor und Thür öffnen.

Man hält die Naturwiſſenſchaften ziemlich allgemein für die natürlichen Feinde des Offenbarungs-Glaubens. Pascal dachte nicht alſo; er glaubte Jedem ſein Gebiet abmarken zu können, Jedem ſein beſonderes Princip und ſeine Wahrheits-Quelle, den Naturwiſſenſchaften die Sinne und das mathematiſche Vermögen, der Religion den Glauben. Aber wer ſollte der Gränzwächter ſeyn und entſcheiden, wo Eins in das Gebiet des Anderen eingefallen? So evident konnte es doch nicht immer ſeyn. — Indeß hoffte er auf jeden Fall, daß die Fortſchritte auch der Naturwiſſenſchaften viele ſcheinbare Widerſprüche zwiſchen beiden löſen würden: Wie viele Weſen haben die Fernröhren entdeckt, welche zuvor für unſere Philoſophen nicht exiſtirten. Man griff die Schrift ſcharf darüber an, daß ſie an ſo vielen Stellen von der großen Zahl der Sterne rede. Es gibt ihrer nur tauſend zweiundzwanzig, ſagte man; wir wiſſen es!

Indem Pascal den Realismus gegen das Uebergewicht des Humanismus verficht, erklärt er ſich noch deutlicher über das Verhältniß der Religion zur Wiſſenſchaft: Die Achtung, welche man heutzutage gegen das Alterthum hegt, iſt in Dingen, wo es am wenigſten Gewicht haben ſollte, zu einem ſo hohen Grade gekommen, daß man aus allen ſeinen Gedanken Orakel, und aus all ſeinen Dunkelheiten Myſterien macht; daß man nichts Neues ohne Gefahr vorbringen kann, daß der Text eines Schriftſtellers hinreicht, alle Verſtandesgründe zu vernichten. Meine Abſicht iſt nicht, einen Fehler durch einen anderen zu verbeſſern, und mir nichts aus den Alten zu machen, weil ſich Andere zu viel daraus machen, und die Verſtandesgründe zu ausſchließlicher Geltung zu erheben. Man muß in Betracht ziehen, daß von den Dingen, welche wir kennen zu lernen ſuchen, die einen, die rein hiſtoriſchen, bloß vom Gedächtniſſe abhängen, während die anderen allein von den Vernunftgründen abhängig ſind und ſich nur mit der Aufſuchung und Entdeckung verborgener Wahrheiten befaſſen.

In den Materien, wo man bloß zu wissen sucht, was die Schriftsteller geschrieben, wie in der Geschichte, Geographie, den Sprachen, in der Theologie, kurz in allen, welche entweder das einfache Faktum, sey es nun die göttliche, oder die menschliche Institution, als Princip haben, muß man nothwendig zu ihren Büchern die Zuflucht nehmen, weil Alles, was man darüber wissen kann, darin enthalten ist. In der Theologie aber hat diese Autorität (des Geschriebenen) ihre Hauptstärke, weil sie (für die Theologie) von der Wahrheit unzertrennlich ist und weil wir diese nur durch jene Autorität kennen, so daß es, um den der Vernunft unbegreiflichsten Materien die volle Gewißheit zu geben, hinreicht, sie in den heiligen Büchern nachzuweisen, wie man, um die Ungewißheit der wahrscheinlichsten Dinge zu beweisen, nur zu zeigen hat, daß sie nicht darin enthalten sind.

Anders ist es aber mit den Gegenständen, welche den Sinnen und dem Verstande anheim fallen. Hier ist die Autorität unnütz, der Verstand allein ist befugt, darüber zu erkennen; sie haben ihre geschiedenen Rechte. Da diese Gegenstände der Kraft des Geistes angemessen sind, findet dieser eine vollkommene Freiheit, sich darin auszudehnen und zahllose neue Entdeckungen zu machen. Nur indem die Alten dieß gewagt und die Entdeckungen ihrer Vorgänger als Mittel zu eigenen, neuen betrachteten, haben sie Rechte auf unsere Achtung erworben, wir achten sie aber nur wahrhaft, indem wir diesem ihrem Beispiele folgen. Verbietet man dieß, so setzt man den Geist des Menschen auf eine Stufe mit dem Instinkt der Thiere, er kann nichts Neues erfinden, sein Wissen nicht vermehren. Wir sind älter als die Alten, wir sind wahrhaft die Alten, sie die Jungen, die Anfänger; da wir mit ihren Kenntnissen die Erfahrungen von Jahrhunderten verbunden, so findet sich an uns dieses Alterthum, welches wir an Anderen verehren.

Aber wir haben nicht bloß die Verblendung Derjenigen zu beklagen, welche die Autorität allein als Beweis in den physischen Materien anführen, statt des Nachdenkens und der Erfahrungen, wir haben vielmehr auch die Bosheit der Anderen zu verabscheuen, welche das Raisonnement allein, statt der Autorität der Schrift und der Väter, in der Theologie gebrauchen. Man soll den Muth jener Furchtsamen aufrichten, welche in der Physik nichts zu erfinden wagen, und die Frechheit zu Schanden machen, welche in der

Theologie Neuerungen bewirkt. Allein das Unglück des Jahrhunderts will es einmal, daß man in der Theologie viele dem Alterthum unbekannte Meinungen sieht, welche mit Beharrlichkeit behauptet, mit Beifall aufgenommen werden; statt daß die neuen Ansichten, welche man in der Physik entwickelt, so wenige ihrer auch sind, der Falschheit scheinen überführt werden zu müssen, sobald sie, wenn auch noch so wenig, gegen die angenommenen Meinungen anstoßen. Als wäre die Achtung für die alten Philosophen eine Sache der Pflicht, die Achtung für die ältesten Väter der Kirche bloß Sache des Anstands.

Jansen hatte in der Theologie ganz besonders das Ansehen von Aristoteles angegriffen und erschüttert, Pascal greift es im Gebiet der Naturwissenschaften und der Theologie zugleich an und führt den gedoppelten Wahlspruch im Schilde: Antiqua fides. Seculo venturo.

Beilage I. Zu Seite 31.

Briefwechsel von Agnes Arnauld und Jacqueline Pascal.

Aus den Bruchstücken der Briefe, welche Agnes im Verlauf der Jahre 1650 und 1651 an Jacqueline geschrieben, heben wir nur Folgendes heraus: Es ist für eine Person, welche auf nichts in der Welt Ansprüche macht, nichts zu fürchten, als daß sie die Befriedigung, die Selbstgenugthuung (satisfactions) des Geistes zu sehr suche. — Unser Herr will Sie durch die Verzögerung Ihrer heißesten Wünsche reinigen dafür, daß Sie es nicht immer gewünscht. Denn man muß lange Hunger und Durst nach der Gerechtigkeit haben, um den Widerwillen zu sühnen, welchen man früher dagegen gehabt. Man muß Gott folgen, und sich den Hindernissen unterwerfen, deren Dazwischentreten seine Vorsehung zuläßt. Es liegt eben so viel Uebles darin, dem Willen Gottes zuvorkommen zu wollen, als wenn man ihm nicht folgen wollte, wenn er vor uns steht. Vielleicht haben Sie sich früher Gott widersetzt, da er Sie zu sich rief, und nun, da Sie zu ihm gehen wollen, läßt er es nicht zu, um Ihr Verlangen noch lebhafter zu machen. Dieses Verlangen muß aber der Natur seines Princips entsprechen, und wie der Heilige Geist, woraus es stammt, ein Geist des Friedens und der Sanftmuth ist, so müssen Sie auch diesen Willen in der Ruhe Ihrer Seele erhalten und diese Bewegungen dämpfen; sonst dürften Sie ja ihr Vater-Unser nicht mehr sprechen, wo es heißt: Dein Wille geschehe.

In einer Handschrift, welche in der Bibliothek der Väter des Oratoriums sich erhalten (nunmehr unter den Handschriften der königl. Bibliothek orat. 206) findet sich ein Brief von Agnes an Jacqueline, welcher ein merkwürdiger Beweis ist, wie die Nonnen von Port-Royal Jansens Dogma in moralische Grundsätze verwandelt und verarbeitet hatten: Da die Stunde noch nicht gekommen, muß man sie von Gott mit völliger Unterwerfung unter seine Befehle erwarten, von welchen all unser Heil abhängt. Sie zweifeln ja doch nicht daran, daß Gott Alles könne, was er will; aber wir wollten gerne, daß seine Macht seinem Willen vorauseilte und zu unseren Gunsten Alles machte, was wir wollen, in der Meinung, er wolle es auch. Dem ist aber nicht immer so; gibt er uns ja doch oft einen Willen (des volontés), dessen Ausführung er nicht will, was er durch Hindernisse offenbart, welche er in den Weg legt.

Jacqueline beging mit besonderer Andacht den Tag St. Bernhards, des Patrons der reformirten Benediktiner und Port-Royals. Agnes schreibt ihr 1650 an diesem Tage (19. August), legt ihr aber an das Herz, daß sie anfangen werde, eine Tochter St. Bernhards zu seyn, sobald sie den Willen Gottes dem Verlangen vorziehe, Nonne zu seyn. Wenden Sie sich also an ihn (St. Bernhard) und lassen Sie ihn in Ihrem Namen Gott versprechen, daß Sie nichts im Himmel verlangen, noch auf der Erde, als daß er der Gott Ihres Herzens sey, auf ewig Ihr einziger und alleiniger Theil.

Es gibt keine Ordensregel (religion), meine theure Schwester, noch irgend eine Lebensweise, welche dieß gäbe, und doch ist ohne diese Seelenverfassung jede äußere Frömmigkeit eitel, ja selbst die innere, welche in den Regungen der Andacht besteht; es sey denn, daß sich die Seele durchaus Gott unterwerfe, um nur von seinem Willen zu leben, welcher unsere Nahrung seyn soll, wie denn Christus von sich selbst sagt: Meine Nahrung ist, daß ich den Willen meines Vaters thue.

Man muß selbst auch sein Herz friedlich Gottes Geboten unterwerfen, und diese Nothwendigkeit zu einer freiwilligen machen, schreibt Agnes 13. Sept. 1650, damit das Wort wahr werde, daß das Gesetz nicht den Gerechten auferlegt ist; denn da sie nur wollen, was Gott will, erfüllen sie seine Gesetze und Vorschriften in vollkommener Freiheit, ohne irgend einen Zwang. — Agnes vergleicht den schwebenden Zustand Derer, die sich ganz Gott zu weihen verlangen, aber gegen ihren Willen in der Welt zurückgehalten werden mit der Lage der Seelen, welche aus ihren Körpern ausgegangen sind und nur noch Gott lieben und nach ihm verlangen können, ihn jedoch noch nicht besitzen. Da die Gebete für Jene Gott angenehm sind, schließt Agnes, daß sie es auch sind, wenn sie für die Abgeschiedenen dargebracht werden.

Jacqueline fand wohl manchmal, daß man das Feuer ihres Verlangens mit gar zu großer Ruhe erwidere und sie auf den sehnlichst erwarteten Bescheid gar lange warten lasse. Agnes schreibt ihr darüber im November 1650: Man muß es dulden, daß Leute, wie Singlin, welche sich fürchten, zuvorkommend zu seyn, und sich zu Dingen verbindlich zu machen, wozu sie Gott nicht ruft, nichts entscheiden, bis sie Gott wiederholt um Rath gefragt. Es war dieß ein Grundsatz von St. Cyran, man müsse mit Gott hundertmal über die wichtigen Dinge sprechen, ehe man sich darüber entscheide, und habe so die großen Verzögerungen nachzuahmen, welcher sich Gott in den größten Werken bedient.

Was Agnes von einer anderen Jungfrau sagt, welche durch die Welt in ihrem Vorhaben aufgehalten wurde, in ein Kloster zu treten, das gilt wohl auch unserer Jacqueline. Die Welt thut in diesem Falle, was das Haus, darein sie einzutreten verlangt, thun sollte. Denn die Regel gebietet, Diejenigen viel zu prüfen, welche sich darstellen, und zwar auf eine abstoßende, beleidigende Weise, während die Welt durch Lockungen und Süßigkeiten versucht. Denn da die Welt nichts Gediegenes hat, kann sie nicht in der Seele, sondern nur in den Sinnen wirken, während die Gnade die Kraft hat, sich in den Grund der Herzen einzuniſten (insinuer), und ihr Reich darin mit einer so mächtigen Anmuth aufzurichten, daß sie die Mühen der Außenwelt übersteigt, ohne durch den Widerspruch erschüttert zu werden. — So theilt Agnes auch gleichsam eine köstliche Perle, das Vermächtniß, das letzte Wort einer sterbenden Schwester in Port-Royal, Jacquelinen mit: Heureux qui n'a que Dieu, qui de Dieu se contente.

Sonst unterhält Agnes ihre geistige Pflegetochter nicht von den äußeren Ereignissen und Kämpfen, welche sich gleichsam unter den Mauern ihres Klosters entspinnen, sie ist dabei so wenig Partei, daß sie Jacqueline 14. Juni 1651 sagt: Unsere Mutter schreibt mir, man müsse bei solchen Begegnissen dulden ohne zu handeln, da es uns Jungfrauen nicht zukomme, uns darein zu mischen und von den Wahrheiten zu reden, sondern nur zu schweigen, uns zu demüthigen und für Diejenigen zu beten, welche zur

Vertheidigung der Kirche verpflichtet sind. Es ist aber gewiß, daß der größte Theil von Denen, welche die Wahrheit lieben, Fehler macht; daher man die Worte des Psalms dabei auf sie anzuwenden hat: Ut destruas inimicum et ultorem; denn oft handeln Diejenigen, welche die Wahrheit vertheidigen, eben so wenig kraft des göttlichen Geistes, als Diejenigen, so die Wahrheit bekämpfen.

Man hatte in Port-Royal die Gewohnheit, durch's Loos für jedes Glied der geistigen Gemeine einen Wahlspruch oder einen Gegenstand der Betrachtung auszutheilen. So schreibt denn Agnes am 20. Mai 1651 an Jacqueline: Ich habe für Sie das Mysterium des Todes Christi gezogen; zugleich will ich Ihnen nur sagen, daß mir dasselbe Mysterium zugefallen ist. Dieß hat mich auf den Gedanken geführt, daß dieses Mysterium alle anderen in sich schließt, die ihm vorangegangen, denn sie sind alle abgeschlossen in diesem anbetungswürdigen Tode, welcher allein die Erlösung der Welt bewirken sollte; wie in einer Seele jedes gute Verlangen, alle guten Bewegungen und Handlungen, welche Gott in ihr wirkt, ihre Vollendung nicht haben, noch zu unserem Heil beitragen, bis sie auf dem Punkte angelangt sind, den Tod des Willens zu wirken, welcher sich zu unserem Heil in dem Willen Gottes vernichtet, worauf die Auferstehung nicht fehlen kann, welche das ewige Leben der Seele gibt, die auf das Princip des geistigen Todes, auf den eigenen Willen Verzicht geleistet hat. So wollen wir denn, meine theure Schwester, uns Mühe geben, zu üben die Tugend unsers Mysteriums, welche die freiwillige Beschäftigung mit dem Tode ist, und uns nicht weigern, jeden Tag wiederholt unseren Neigungen abzusterben, um diesen göttlichen Tod zu ehren, welcher das Princip unseres Lebens ist. — Damit verbindet sich die Lehre Jansens von der unwiderstehlichen Gewalt der göttlichen Freundlichkeit, wenn Agnes am 6. Juni schreibt: Wir werden in dieser Octave das Mysterium des Todes Christi üben; es ist zu dieser Zeit (Frohnleichnamsfest) nicht bloß dargestellt, sondern in den Grund der Herzen eingegraben durch das anbetungswürdige Sacrament seines kostbaren Leibes und Blutes, welches uns um so mehr zu seiner Nachahmung verpflichtet, da es nicht vom Grauen des Kreuzes begleitet ist, sondern von der Süßigkeit eines Fleisches, womit Diejenigen genährt und gestärkt werden, welche es in der Absicht empfangen, nur von seinem Leben zu leben, welches uns sanft und liebevoll bewegt, uns selbst zu sterben, um die liebreiche Gnade deß zu erkennen, der für uns gestorben ist.

Aus den Betrachtungen, welche Jacqueline über das ihr in Gemeinschaft mit Agnes zugefallene Loos über das Mysterium des Todes Christi anstellte, theilen wir Folgendes mit:

Christus in Gethsemane sucht Gesellschaft und Erleichterung von Seiten der Menschen; dieses ist einzig in seinem Leben! aber er findet sie nicht, denn seine Jünger schlafen. Christus wird bis an das Ende der Welt den Todeskampf kämpfen, also darf man so lange nicht schlafen. — Christus hat die Menschen gebeten und ist nicht erhört worden!

Tröste Dich; Du würdest mich nicht suchen, wenn Du mich nicht gefunden hättest!

Willst Du, daß es mich immer das Blut meiner Menschheit koste, ohne daß Du Thränen gibst! — Deine Bekehrung ist meine Sache. Fürchte nicht und bete vertrauensvoll (für Dich), als beteteſt Du für mich.

Ich bin Dein beſter Freund; denn Deine anderen Freunde würden nicht von Dir dulden, was ich von Dir geduldet.

In dem Maße, in welchem Du Deine Verluſte ſühnen wirſt, wirſt Du ſie auch erkennen; und es wird zu Dir geſagt werden: Siehe die Verluſte, welche Dir erlaſſen (zurückerſtattet) ſind.

Aeußere Werke: Es iſt nichts ſo gefährlich als was Gott und den Menſchen gefällt. Denn die Handlungen, welche Gott und den Menſchen gefallen, haben etwas, was Gott gefällt und etwas Anderes, was den Menſchen gefällt; ſo die Größe von St. Thereſe. Was Gott gefällt, war ihre tiefe Demuth in den Offenbarungen, was den Menſchen gefiel, ihre Erleuchtung. So tödtet man ſich, ihre Reden nachzuahmen, indem man vielmehr ihre Stellung nachzuahmen gedenkt, als zu lieben, was Gott liebt, und ſich in den Stand zu ſetzen, welchen Gott liebt.

Vergleiche Dich nicht mit den Anderen, ſondern mit mir; denn wenn Du mich nicht in Denen findeſt, womit Du Dich vergleichſt, ſo würdeſt Du Dich mit etwas Abſcheulichem vergleichen.

Findeſt Du mich aber darin, ſo vergleiche Dich damit. Aber mit was (in Dir) willſt Du dieſe Vergleichung anſtellen? Mit Dir, oder mit mir in Dir? Wenn mit Dir, ſo iſt es etwas Abſcheuliches, wenn mit mir und wenn Du mich alſo mit mir ſelbſt vergleichſt, ſo bin ich Gott in Allem.

Die kleinen Dinge vollbringe wie große wegen Gottes Majeſtät, welcher ſie in uns wirkt und der unſer Leben lebt; die großen vollbringe wie die kleinen und leichten wegen ſeiner Allmacht.

Man muß Chriſtum in allen Menſchen und in ſich ſelbſt betrachten; Jeſum Chriſt als Vater in ſeinem Vater, als Bruder in ſeinen Brüdern, Jeſum Chriſt als Armen in den Armen, Jeſum Chriſt als Reichen in den Reichen, als Lehrer und Prieſter in den Prieſtern, Jeſum Chriſt als höchſten Herrn in den Fürſten. Denn als Gott iſt er Alles, was es nur Großes gibt, durch ſein ſterbliches Leben Alles, was es nur Geringes und Verächtliches gibt. Darum hat er dieſen unglückſeligen Zuſtand angenommen, um in allen Menſchen und das Vorbild aller Zuſtände ſeyn zu können.

Man entfernt ſich nur, indem man ſich von der Liebe entfernt.

Der Glaube iſt vom Beweiſe verſchieden. Der Eine iſt menſchlich, der Andere eine Gabe Gottes. Ob es gleich für einige Seelen, welchen Gott dieſes Licht gibt, in einem gewiſſen Sinne wahr iſt, daß der Himmel und die Vögel Gott beweiſen, ſo iſt es doch für die Meiſten falſch.

Dieſe Religion, ſo reich an Wundern, an reinen Heiligen, an vorwurfsfreien Gelehrten und an großen Zeugen und Märtyrern, ſo reich an Wiſſenſchaft — nachdem ſie alle dieſe Wunder aufgeſtellt und ihre ganze Weisheit, verwirft ſie dieß Alles und erklärt, ſie habe auch keine ausgezeichnete Weisheit, ſondern das Kreuz und die Thorheit. Denn Diejenigen, welche durch dieſe Zeichen und durch dieſe Weisheit euer Zutrauen verdient und euch ihren Charakter erwieſen, erklären euch, daß nichts von all Dem euch umwandeln kann und euch fähig machen, Gott zu erkennen und zu lieben, ſondern nur die Kraft der Thorheit, des Kreuzes, ohne Weisheit und ohne Zeichen; aber nimmermehr die Zeichen ohne dieſe Kraft. So iſt denn unſere Religion thöricht, wenn man auf die wirkſame Urſache ſieht, aber weiſe in Betracht der Weisheit, welche darauf vorbereitet.

Hätte David Eitelkeit gehabt, so hätte er nur erklären dürfen, er sey der Messias; denn die Weissagungen sind von ihm (passen auf ihn) deutlicher als von Jesu.

Fürchte den Tod außer der Gefahr, nicht in der Gefahr, denn man muß Mann seyn.

Verneinen, glauben, recht zweifeln, ist für den Menschen, was das Laufen für das Pferd.

Einwurf: Die Schrift ist offenbar voll von Dingen, die nicht vom Heiligen Geist diktirt sind.

Antwort: So schaden sie also dem Glauben nicht.

Einwurf: Die Kirche hat aber entschieden, daß Alles vom Heiligen Geist sey.

Meine Antwort darauf ist eine doppelte: Erstens, daß die Kirche dieß nie entschieden, zweitens, daß es sich behaupten ließe, wenn sie es entschieden hätte.

Neben den Betrachtungen über das Leiden des Herrn mag auch ein Gebet Pascals seine Stelle finden, worin er, wie Hiob, aus der Tiefe seiner Schmerzen zu Gott aufruft. Denn die Leiden Christi und der Seinigen lassen sich nur in einander betrachten:

Was soll ich thun, o Herr, dich zu bewegen, deinen Geist über diese elende Erde zu ergießen? Alles, was ich bin, ist dir gehässig, ich finde nichts in mir, was dir angenehm seyn könnte. Ich sehe nichts an mir, o Herr, als meine Schmerzen allein, welche einige Aehnlichkeit mit den deinigen haben. So siehe doch die Uebel an, welche ich erdulde und die mich bedrohen. Schaue mit einem Auge des Erbarmens die Wunden an, welche deine Hand mir geschlagen, o mein Erlöser, der du dein Leiden bis in den Tod geliebt. O Gott, der Mensch geworden, nur um mehr als irgend Einer, als Mensch für das Heil der Menschen, alle Uebel zu dulden, welche unsere Sünden verdienten! O Gott, der du die leidenden Körper so liebst, daß du für sie den mit Leiden am schwersten belasteten Körper angenommen! Laß dir meinen Körper wohlgefällig seyn, nicht ihn an und für sich selbst, noch wegen dessen, was er enthält — denn Alles daran ist deines Zorns würdig — sondern um der Uebel willen, welche er erduldet, die allein deiner Liebe würdig seyn können. Liebe meine Leiden, Herr, meine Uebel mögen dich einladen, mich zu besuchen. Um aber die Vorbereitung auf deine Einwohnung zu vollenden, so lasse, mein Heiland, wenn mein Leib das mit dem deinigen gemein hat, daß er für meine Beleidigungen gegen Gott duldet, auch meine Seele mit der deinigen gemein haben, daß sie für dieselben Beleidigungen in Trauer sey; also daß ich mit dir, daß ich wie du, sowohl in meiner Seele, als in meinem Leibe für meine Sünden dulde.

Beilage II. Zu Seite 55.

Pascal über die Wiedergeburt.

Diese Geschichte, die psychologische Entwicklung der Wiedergeburt steht unter Pascals Gedanken nicht sowohl als Muster zum buchstäblichen Nachprobiren, — denn nur der Geist Gottes kann Leben geben, — sondern als

Zeugniß seiner Wirkung; uns ist sie namentlich von Werth als ein Zeugniß, welches Pascal selbst über den inneren Gang seines Lebens ablegt.

Das Erste, was Gott der Seele einflößt, welche er wahrhaft zu rühren würdigt, ist eine ganz außerordentliche Erkenntniß und Anschauung, wodurch die Seele die Dinge und sich selbst auf eine durchaus neue Weise betrachtet. Dieses neue Licht bewirkt in ihr eine Furcht und eine Unruhe, welche die Ruhe durchkreuzt, die sie in den Dingen fand, woran ihr Herz bisher hing. Sie kann die Gegenstände, welche sie entzückten, nicht mehr mit Ruhe genießen. Ein beständiger Skrupel bekämpft sie in diesem Genuß und diese innere Anschauung erlaubt ihr nicht mehr in den Dingen, welchen sie sich mit einer völligen Ergießung des Herzens überließ, die gewohnte Süßigkeit zu finden.

Aber die Seele findet noch mehr Bitterkeit in den Uebungen der Frömmigkeit, als in den Eitelkeiten der Welt. Auf der einen Seite macht die Eitelkeit der sichtbaren Gegenstände mehr Eindruck auf sie, als die Hoffnung der unsichtbaren; auf der andern wiederum mehr die Solidität der unsichtbaren, als die Eitelkeit der sichtbaren. So erweckt die Gegenwart der einen und die Abwesenheit der anderen ihre Abneigung, so daß in ihr eine Unordnung und eine Verwirrung entsteht, welche zu entwirren sie Mühe hat; eine Folge der alten, lange gefühlten Eindrücke und der neuen, welche sie erfährt. Sie betrachtet die vergänglichen Dinge als vergänglich, ja als schon zu Grunde gegangen; und bei dem sichern Anblick der Vernichtung Alles dessen, was sie liebt, erschreckt die Seele in Betracht, daß jeder Augenblick ihr den Genuß ihres Gutes entreißt, daß, was ihr das Liebste ist, jeden Augenblick zerrinnt, und daß endlich der Tag kommen wird, da sie sich von allen Dingen entblößt sehen wird, worauf sie ihre Hoffnung gesetzt. So erkennt sie vollkommen, daß, weil sich ihr Herz nur an eitle, zerbrechliche Dinge gehängt, sich die Seele beim Ausgang aus diesem Leben allein und verlassen fühlen muß, eben weil sie nicht Sorge getragen, sich mit einem wahren Gute zu verbinden, welches durch sich selbst bestehend sie während und nach diesem Leben aufrecht erhalten könnte.

Daher kommt es, daß sie anfängt Alles wie ein Nichts anzusehen, was irgend in das Nichts zurückkehren muß, den Himmel, die Erde, ihren Körper, Verwandte, Freunde, Feinde, Güter, Armuth, Mißgeschick, Wohlstand, Ehre, Schmach, Achtung, Geringschätzung, Ansehen, Bedürftigkeit, Gesundheit, Krankheit und das Leben selbst. Kurz Alles, was weniger Dauer hat, als die Seele, ist unfähig dem Verlangen dieser Seele Genüge zu thun, welche ernstlich darauf bedacht ist, sich in einer Glückseligkeit festzusetzen, welche eben so dauerhaft ist, als sie selbst.

So fängt die Seele an, über die Verblendung zu erstaunen, worin sie versunken war; und indem sie auf der einen Seite die lange Zeit ins Auge faßt, welche sie gelebt, ohne diese Betrachtungen anzustellen, und die große Zahl Derer, welche auf diese Weise leben, andererseits wie sehr es feststeht, daß die Seele als eine unsterbliche ihre Seligkeit nicht bei den vergänglichen Dingen finden kann, welche ihr wenigstens im Tode genommen werden, so geht sie in eine tiefe Beschämung und in ein Staunen ein, welches zu einer heilsamen Unruhe führt. Sie läßt sich durch die Menge Derer, welche ihre Glückseligkeit in die Welt setzen, nicht gegen die zahllosen, traurigen Erfahrungen verblenden.

Von welcher Art und wie zahlreich die Schätze zeitlicher Güter seyn, welche sich die Seele aufgehäuft, und hätte sie sich damit auch ein wahres Glück verschafft, so wäre es ja doch nicht dauerhaft, da es sich ja auf dieses Leben beschränken müßte.

So fängt sie an kraft einer heiligen Demuth, welche Gott höher stellt, als den Stolz, sich über die gemeine Masse der Menschen zu erheben. Sie verdammt ihre Handlungsweise, verabscheut ihre Grundsätze, beweint ihre Verblendung; sie sucht das wahre Gut aufzufinden und begreift, daß es zwei Eigenschaften haben müsse, erstens, daß es von so langer Dauer sey, als die Seele, zweitens, daß es nichts Liebenswürdigeres gebe.

Sie sieht, daß sie in ihrer Liebe zur Welt, in dieser verblendeten Weise die zweite Eigenschaft fand; denn sie kannte nichts für liebenswürdiger. Da sie aber nicht auch die erste Eigenschaft darin findet, erkennt sie, daß dieß nicht das höchste Gut ist. Sie sucht es also anderswo, und da sie durch das reinste Licht erkennt, daß es weder in den Dingen ist, welche in ihr, noch in denen, welche außer oder vor ihr sind, fängt sie an, es über sich zu suchen.

Diese Höhe ist so erhaben und transcendent, daß sich die Seele nicht im Himmel aufhält, da er ihr nichts bieten kann, was ihr genügte, noch über dem Himmel, noch bei den Engeln, noch bei den vollkommensten Wesen. Sie dringt durch alle Kreaturen hindurch und kann ihr Herz nicht anhalten, bis sie zum Thron Gottes gekommen, bei welchem sie anfängt, ihre Ruhe zu finden und das Gut, welches von keinem anderen an Liebenswürdigkeit übertroffen wird, und das ihr nur mit ihrer eigenen Zustimmung genommen werden kann.

Denn ob sie gleich die Seligkeiten nicht fühlt, womit Gott die Gewohnheit in der Frömmigkeit belohnt, so begreift sie doch, daß die Kreaturen nicht liebenswürdiger seyn können, als der Schöpfer, und ihre Vernunft, vom Licht der Gnade unterstützt, läßt die Seele erkennen, daß Gott der Liebe am würdigsten ist, und daß er nur Denen genommen werden kann, welche ihn verwerfen; da wer nach ihm verlangt, ihn schon besitzt, und nur der ihn verliert, welcher ihn abweist. So ist die Seele denn erfreut, daß sie ein Gut gefunden, welches ihr nicht geraubt werden kann, so lange sie nur ein Verlangen nach ihm trägt, das nichts über sich hat.

In diesen neuen Betrachtungen geht sie in die Anschauung der Größe ihres Schöpfers ein, in Demüthigungen und tiefe Anbetung. Sie vernichtet sich in seiner Gegenwart, und da sie sich keine Idee von sich machen kann, welche tief genug wäre, noch eine gehörig erhabene vom höchsten Gute, so gibt sie sich von neuem alle Mühe, sich bis zu den untersten Abgründen des Nichts zu erniedrigen, indem sie Gott in den Unermeßlichkeiten betrachtet, welche sie noch vermehrt. Kurz in diesem Gedanken, welcher ihre Kräfte aufreibt, betet sie ihn stillschweigend an, betrachtet sich als seine schlechte, unnütze Kreatur, betet ihn mit wiederholter Bezeugung ihrer Ehrfurcht an und segnet ihn und wollte ihn gerne ewig segnen und anbeten.

Reuig und beschämt wendet sie sich an Gottes Erbarmen, seinen Zorn aufzuhalten. Sie bittet ihn brünstig um Mittel, zu ihm zu gelangen; denn sie will nur ihn zum Weg und zum Ziel; ihm nur will sie ewig anhängen. — Ganz nur mit dieser so alten und für sie doch so neuen Schönheit beschäftigt, fühlt sie, daß sich alle ihre Bewegungen gegen diesen Gegenstand

richten müſſen; ſie begreift, daß ſie hinieden nur noch daran denken darf, Gott als ſein Geſchöpf anzubeten, ihm den Dank als dazu verpflichtet zu zollen, ihm als ſchuldig genug zu thun, ihn als arm zu bitten, bis ſie ihn in Ewigkeit nur noch wird ſehen, lieben und loben dürfen.

Mit unwiderſtehlicher Kraft ringt Pascal im Gebet mit Gott: Ich erkenne, mein Gott, daß mein Herz ſo verhärtet und voller Gedanken, Sorgen, Unruhe und Anhänglichkeit an die Welt iſt, daß weder Krankheit, noch Geſundheit, weder Geſpräche, noch Bücher, weder deine Schrift, dein Evangelium, noch deine heiligſten Myſterien, weder Almoſen, noch Faſten, noch Kaſteiungen, noch Wunder, noch der Gebrauch der Sakramente, noch das Opfer deines Leibs, weder alle meine Anſtrengungen, noch die der ganzen Welt zuſammen durchaus Nichts vermögen, um meine Bekehrung anzufangen, wenn du nicht all' dieſe Dinge mit dem durchaus außerordentlichen Beiſtande deiner Gnade begleiteſt. Darum wende ich mich an dich, mein Gott, allmächtiger Gott, dich um eine Gabe zu bitten, welche alle Kreaturen zuſammen mir nicht gewähren können.

Ich hätte nicht die Keckheit mein Schreien an dich zu richten, wenn ein Anderer es erhören könnte. Aber, mein Gott, wie die Bekehrung meines Herzens, um die ich dich bitte, ein Werk iſt, welches alle Anſtrengungen der Natur überſteigt, ſo kann ich mich nur an den allmächtigen Urheber und Meiſter der Natur und meines Herzens wenden. — Zu wem ſollte ich ſchreien, o Herr, zu wem meine Zuflucht nehmen, wenn nicht zu dir? Alles, was nicht von Gott iſt, kann mein Harren nicht erfüllen. Nach Gott ſelbſt verlangt mich, ihn ſuche ich; an dich ſelbſt, mein Gott, wende ich mich, deiner theilhaftig zu werden.

Oeffne mein Herz, o Herr; ziehe in dieſen rebelliſchen Platz ein, welchen die Laſter eingenommen. Sie halten ihn ſich unterworfen. Gehe darein ein, wie in das Haus des Starken; aber binde zuvor den ſtarken, den mächtigen Feind, der es meiſtert, und nimm dann die Schätze darin. Herr, nimm meine Liebe, welche die Welt geſtohlen hatte; ſtehle du ſelbſt dieſen Schatz oder nimm ihn vielmehr wieder, denn dir gehört er ja als ein ſchuldiger Tribut, da dein Bild darein abgedrückt iſt. Du hatteſt ihn darein abgebildet, o Herr, im Augenblick meiner Taufe, welche meine zweite Geburt iſt; aber es iſt ganz verlöſcht. Der Gedanke der Welt iſt ſo darein eingegraben, daß der Gedanke an dich nicht mehr zu erkennen iſt. Du allein konnteſt meine Seele ſchaffen, du allein kannſt ſie von Neuem ſchaffen. Du allein konnteſt dein Bild darein formen, du allein kannſt es darin reformiren und das Verlöſchte wieder darein eindrücken, nämlich Jeſum Chriſt, meinen Heiland, dein Ebenbild, den Stempel (caractère) deines Weſens.

Beilage III. Zu Seite 57.

Der Herzog von Roannes und ſeine Schweſter; Pascals Briefe an dieſe.

Artus Gouffier, Herzog von Roannes, verlor ſehr früh ſeinen Vater; er wurde deßhalb bei ſeinem Großvater erzogen, welcher dem Hofmeiſter befahl, den jungen Herzog auch das Fluchen zu lehren. Nichts deſto weniger war er ſchon frühe ſehr ſittſam und eifrig in ſeinen

Studien. Er war erst 24 Jahre alt, als Pascal sich Gott und Singlin übergab, was den Freund vermochte, ihm nachzufolgen, so viel an ihm war. Auch scheint ihn Pascal in seinem ascetischen Eifer davon abgehalten zu haben, eine der reichsten Erbinnen des Königreichs zu heirathen. Sein Oheim, der Graf d'Harcourt, rief ergrimmt: man kommt und wirft sie Dir an den Kopf! was willst Du mehr? (Car le duc de Roannès était alors le seul duc et pair à marier; car il y avait en ce tems-là peu de ducs, sagt eine Handschrift.) Die Pförtnerin des Herzogs, welche auch ein Recht bei der Heirath mitzusprechen zu haben glaubte, drang eines Morgens drohend mit einem Dolch in das Zimmer Pascals, welcher mit Roannes in Einem Hause zusammenwohnte. Dieser verkaufte bald darauf seine Stelle als Gouverneur von Poitou und zog sich in ein Haus des Oratoriums zurück. Auch sein Herzogthum trat er bei der Verheirathung seiner Schwester an Feuillade ab, unter der Bedingung, daß dieser die von den Zeiten des Vaters her darauf lastenden Schulden bezahle. Da aber der Schwager dieses Versprechen nicht hielt, lebte Roannes unter fortwährenden Unannehmlichkeiten und mit schweren Schulden belastet. Er war aber stets bereit, den Nonnen von Port-Royal sich als Freund zu bewähren, und legte, namentlich so lange Harlai Erzbischof war, manches gute Wort für sie ein. Er liebte stets die Einsamkeit und starb am 4. Oktober 1696.

Die Schwester des Herzogs hielt 1656 wegen eines Augenübels eine neuntägige Andacht vor dem heiligen Dorn in Port-Royal. Sie wollte damals heirathen. Allein am letzten Tage ihrer Andacht fühlte sie sich so ergriffen, daß sie sich entschloß, der Welt zu entsagen. So entwich sie eines Morgens daheim und begab sich nach Port-Royal, wo man sie aufnahm. Sie trat unter dem Namen: Charlotte de la Passion, in das Noviziat ein; da ihre Mutter sie nicht überreden konnte, auszutreten, wirkte sie eine Lettre de cachet dazu aus; und so lebte Fräulein von Roannes bis 1663 sehr zurückgezogen im elterlichen Hause. So oft sie kommunicirte, erneuerte sie schriftlich ihr Gelübde. Sie lernte durch ihren Bruder Pascal kennen, und dieser übte großen Einfluß auf sie. Nach seinem Tode hielt sie sich an Madame Perier; als aber diese 1664 im December Paris verlassen mußte, wirkte Fräulein von Roannes eine Dispens von ihrem Gelübde aus und gedachte sich zu verheirathen. Man trieb sie dazu, damit der Stamm nicht ausserbe. Da aber kein Pair oder Herzog heirathsfähig war, warf man seine Augen auf de la Feuillade, welcher bei dem Könige beliebt war, daher man sich versprach, dieser werde in ihm das Herzogthum wieder neu aufleben lassen. De la Feuillade hatte sich in Ungarn gegen die Türken sehr ausgezeichnet, wie hernach auf Kandia. Sie heirathete ihn am 29. April 1667.

In Port-Royal sah man dieß als meineidigen Abfall von Gott und als ein drohendes Zeichen an, welches Alle zur strengsten Wachsamkeit aufrufe. Der jansenistische Biograph meldet: Kaum war die Ehe geschlossen, als sie ihren Fehler erkannte und anfing dafür Buße zu thun. Gott bot ihr in der Folge verschiedene Mittel dazu an, welche sie mit Freuden annahm. Ihr erstes Kind empfing nicht einmal die Taufe; das zweite kam ganz mißgestaltet zur Welt. Das dritte war eine Zwergin, welche im 19ten Jahre plötzlich starb. Das vierte, ein Sohn, starb 1725 ohne Kinder. In Folge ihrer Entbindungen hatte sie schwere Krankheiten und

Operationen durchzumachen. Mitten unter einer Operation starb sie am 13. Februar 1683.

Sie hinterließ 3000 Livres für Port-Royal, mit der Bitte, eine dienende Schwester an ihrer Stelle aufzunehmen. Man hatte wegen des 1679 ausgesprochenen Verbots, neue Novizen aufzunehmen, große Mühe, vom Hofe die Erlaubniß dazu auszuwirken, und es war dieß die letzte Professin von Port-Royal.

Die französische Handschrift selbst, welche wir vor uns haben, sind Auszüge aus Pascals Briefen an Fräulein von Roannes. Doch scheint die Ordnung, in welcher uns diese Bruchstücke mitgetheilt werden, im Ganzen die ursprüngliche zu seyn. — Der erste Brief ist offenbar geschrieben, während die Sorbonne Arnaulds Ausstoßung beschloß.

Ich bin sehr erfreut, daß Sie Geschmack an dem Buche von Laval haben und an den Betrachtungen über die Gnade; ich ziehe daraus große Folgerungen für das, was ich wünsche. — Ich theile die Einzelnheiten dieser Verdammung mit, welche Sie erschreckt. Gott sey Dank, dieß ist durchaus Nichts; es ist nur ein Wunder, daß man es nicht schlimmer macht, da die Feinde der Wahrheit die Gewalt und den Willen haben, sie zu unterdrücken. Vielleicht sind auch Sie von Denjenigen, welche es verdienen (deren Verdienst, deren Gebet macht), daß Gott die Wahrheit nicht aufgibt, sie nicht von der Erde zurückzieht, welche sich derselben unwürdig gemacht hat; und es ist gewiß, daß Sie der Kirche mit Ihren Gebeten Hülfe leisten, wenn die Kirche Ihnen mit den ihrigen gedient hat. Denn die Kirche verdient mit Christo, welcher unzertrennlich von ihr ist, die Bekehrung aller Derer, welche nicht in der Wahrheit sind; sofort aber sind es diese bekehrten Personen, welche die Mutter befreien (erlösen, delivrer), durch die sie selbst befreit worden.

Ich lobe von ganzem Herzen die Aufwallung von Eifer (petit zèle) für die Gemeinschaft mit dem Papste, welche ich in Ihrem Briefe finde. Der Körper ist eben so wenig lebendig ohne das Haupt, als das Haupt ohne den Körper. Wer sich irgend von dem Einen und von dem Andern trennt, gehört nicht mehr zum Leibe, gehört Christo nicht mehr an. Ich weiß aber nicht, ob es Leute in der Kirche gibt, die fester an dieser Einheit des Körpers halten, als Diejenigen, welche Sie die Angemerkten (notés) nennen. Wir wissen, daß alle Tugenden, das Martyrthum, die Büßungen und alle gute Werke unnütz sind außerhalb der Kirche und der Gemeinschaft des Hauptes der Kirche, welches der Papst ist. Ich werde mich nie von seiner Gemeinschft trennen, aber ich bitte doch Gott, mir diese Gnade zu schenken, da ich sonst für immer verloren wäre. Ich mache Ihnen ein Bekenntniß meines Glaubens, ich weiß nicht warum, aber ich werde es weder auslöschen, noch wiederholen.

Du Pas hat mir Ueberraschendes aus Ihrem Briefe mitgetheilt, das mich aber nicht mehr so sehr überraschte. Ich fange an, mich an Sie zu gewöhnen und an die Gnade, welche Gott Ihnen erzeigt. Und doch gestehe ich Ihnen, daß sie mir immer neu ist, wie sie es denn auch wirklich ist. Denn dieß ist eine beständige Fluth von Gnaden, welche die Schrift mit einem Strome vergleicht, und mit der Weise, wie die Sonne ohne Unterlaß immer neues Licht von sich ausgehen läßt; so daß, wenn er einen Augenblick aufhörte, Gnade ausgehen zu lassen, alle Gnaden, so man je empfangen hätte, verschwinden würden und man in der Dunkelheit bliebe.

Ich sehe wohl, daß Sie Theilnahme für die Kirche haben. Sie haben auch eine große Verpflichtung gegen die Kirche, denn seit 1600 Jahren seufzt die Kirche für Sie; so ist es denn Zeit, auch für die Kirche und für uns Alle zusammen zu seufzen und ihr Alles zu übergeben, was wir noch vom Leben übrig haben, wie ja auch Christus sein Leben nur angenommen hat, um es für die Kirche und für uns zu verlieren.

Der zweite Brief ist einige Monate nach der wunderbaren Heilung der Margarethe Perier geschrieben, wohl zu Anfang Aprils 1656; er ist zum Theil in dem Recueil de pièces, Utrecht 1740, mitgetheilt, doch mit Auslassung wesentlicher Gedanken.

Es scheint mir, Sie nehmen Antheil genug an dem Wunder, um Ihnen besonders zu melden, daß seine Verifikation durch die Kirche vollendet ist, wie sie aus beiliegender Sentenz des Groß-Vikars ersehen werden. Es gibt so wenige Personen, welchen sich Gott durch diese außerordentlichen Schläge zu erkennen gibt, daß man diese Gelegenheiten wohl benützen muß, weil er aus dem ihn verhüllenden Geheimniß der Natur nur hervortritt, unseren Glauben zu ermuthigen, damit ihm dieser mit um so glühenderem Eifer diene, je größer die Gewißheit ist, mit welcher wir ihn kennen. Enthüllte sich Gott beständig vor den Menschen, so wäre der Glaube an ihn ohne Verdienst; wenn er sich aber nie enthüllte, würde es wenig Glauben geben. Gewöhnlich verbirgt Gott sich und enthüllt sich nur selten vor Denjenigen, welche er für seinen Dienst anheischig machen will. Dieses erstaunliche Geheimniß aber, worein sich Gott zurückgezogen hat, undurchdringlich für das menschliche Auge, ist eine starke Weisung, die uns zur Einsamkeit vermögen soll, weit vom Anblick der Menschen. Er ist unter dem Schleier der Natur verborgen geblieben, welche ihn uns bis zur Annahme des Fleisches verhüllt; er hat sich aber noch mehr verborgen, indem er sich mit der Menschheit verhüllte. (Jede Offenbarung Gottes ist zugleich eine stärkere Verhüllung Gottes.) Denn Gott war viel kenntlicher, so lange er unsichtbar war, als seitdem er sich sichtbar gemacht, und als er endlich die seinen Aposteln gegebene Verheißung erfüllen wollte, mit den Menschen zu bleiben bis zu seiner letzten Zukunft, hat er für dieses sein Bleiben (seine Gegenwart) das allerseltsamste und dunkelste Geheimniß ausgewählt, nämlich die Gestalten des Abendmahls. Das ist das Sakrament, welches Johannes in der Offenbarung ein verborgenes Manna nannte, und ich glaube, daß Jesaias ihn in diesem Zustande sah, als er im Geiste der Weissagung sprach: Du bist wahrhaftig ein verborgener Gott. Denn dieß ist das letzte mögliche Geheimniß, worin er seyn kann.

Durch den Schleier der Natur, welcher Gott bedeckte, sind mehrere Heiden hindurchgedrungen, welche, wie St. Paulus sagt, durch die sichtbare Natur einen unsichtbaren Gott erkannt haben. Die christlichen Häretiker haben ihn durch seine Menschheit hindurch erkannt, indem sie Christum als den Gottmenschen anbeten. Aber ihn unter den Gestalten des Brodes zu erkennen, ist allein den Katholiken eigen; nur uns gibt Gott eine so große Erleuchtung. Man kann zu diesen Betrachtungen noch das Geheimniß des göttlichen, in den heiligen Schriften verborgenen Geistes hinzufügen. Denn es gibt zwei vollkommene Sinne der Schrift, den buchstäblichen und den mystischen. Die Juden blieben bei dem einen stehen und dachten nicht einmal daran, daß es einen anderen gebe, noch ließen

ſie es ſich beifallen, ihn zu ſuchen. Wir dachten nicht, daß er es ſey, ſagt abermals Jeſaias; kurz ſie ſind darin gerade wie die Häretiker, welche, wenn ſie die vollkommene Geſtalt (apparence) des Brodes ſehen, nicht daran denken, eine andere Subſtanz darin anzuerkennen. Alle Dinge verhüllen irgend ein Myſterium, alle Dinge ſind Schleier, welche Gott bedecken; die Chriſten aber müſſen ihn in allen erkennen. Die zeitlichen Trübſale bedecken die ewigen Güter, wozu ſie führen; die zeitlichen Freuden bedecken die ewigen Uebel, deren Urſache ſie ſind. Wir wollen Gott bitten, daß er mache, daß wir in Allem ihn erkennen und ihm dienen; wir wollen ihm Dank ſagen ohne Aufhören, daß er, der ſich in allen Dingen für die Anderen verborgen, ſich für uns in allen Dingen und auf ſo mannigfaltige Weiſe enthüllt hat.

Im dritten Briefe heißt es: Ich habe Ihnen von den beiden Perſonen zu melden, daß ihr Eifer offenbar nicht erkaltet. Dieß macht mich ſtaunen. Denn es iſt bei weitem ſeltener, daß man die Leute in der Frömmigkeit fortſchreiten, als daß man ſie darein eingehen ſieht. Ich trage ſie immer in meinem Sinne, beſonders Diejenige, an welcher das Wunder geſchehen (Margarethe Perier? celle du miracle), weil dabei etwas viel Außerordentlicheres iſt, obgleich dieß auch bei der andern ſehr der Fall iſt und beinahe ohne Beiſpiel. Es iſt gewiß, daß die Gnaden, welche Gott in dieſem Leben erweist, das Maaß der Herrlichkeit ſind, welche er uns für das andere Leben vorbereitet.

So gehe ich denn auch in eine Ehrfurcht ein, welche mich mit Achtung gegen Diejenigen durchdringt, die er zu ſeinen Auserwählten erwieſen zu haben ſcheint, wenn ich das Ende und die Krönung ſeines Werkes aus ſeinen Anfängen vorausſehe, welche an frommen Perſonen erſcheinen; und ich geſtehe Ihnen, es iſt mir, als ſehe ich ſie ſchon auf einem dieſer Throne, auf welchen Diejenigen, ſo Alles verlaſſen, nach ſeiner Verheißung die Welt mit Chriſto richten werden. Wenn ich nun aber auch daran denke, daß dieſe Perſonen fallen und im Gegentheil unter der unglückſeligen Zahl der Gerichteten ſeyn können, daß ſo Viele von ihrem Ruhme abfallen werden und ſich durch ihre eigene Nachläſſigkeit von Anderen ihre Krone entreißen laſſen, welche Gott ihnen angeboten, ſo kann ich dieſen Gedanken nicht aushalten und der Schrecken, den es mir erregen würde, ſie in dieſem ewigen Zuſtande des Elendes zu ſehen, nachdem ich ſie mir mit ſo gutem Grunde in dem anderen Stande gedacht, nöthigt mich den Geiſt von dieſem Gedanken ab und mich zu Gott zurückzuwenden, ihn zu bitten, daß er die ſchwachen Kreaturen, die er ſich erworben, nicht verlaſſe und ihm wegen bewußter zwei Perſonen zu ſagen, was die Kirche heute mit St. Paulus ſagt: Herr, vollende du das Werk, das du angefangen. St. Paulus betrachtete ſich ſelbſt oft in dieſen beiden Ständen und dieß läßt ihn an einer anderen Stelle ſagen: Ich züchtige meinen Leib, aus Furcht, ich möchte ſelbſt verworfen werden, nachdem ich ſo viele Völker bekehrt. Und ſo ſchließe ich denn mit den Worten Hiobs: Ich habe immer den Herrn gefürchtet wie Fluthen eines wüthenden Meeres, das da anſchwellt mich zu verſchlingen; und abermals: Glücklich iſt der Menſch, der immer in Furcht iſt.

Der vierte Brief lautet:

Es iſt gewiß wahr, daß man ſich nie ohne Schmerz (von der Welt und überhaupt) losmacht; man fühlt ſein Band nicht, ſo lange man

freiwillig Demjenigen folgt, der uns mit sich zieht, wie St. Augustin sagt; wenn man aber anfängt zu widerstehen und in der entgegengesetzten Richtung fortzuschreiten, duldet man sehr; das Band dehnt sich aus und erduldet die ganze Gewalt, und dieses Band ist unser eigener Leib, der uns im Tode bricht. Unser Herr hat gesagt, daß seit dem Auftreten des Täufers, das heißt seit seinem Eingang (avenement) in diese Welt, folglich auch seit seinem Eingang in jedem Gläubigen, das Reich Gottes Gewalt leidet und die Diebe reißen es an sich. Ehe man (von der Gnade) gerührt wird, hat man nur das Gewicht der Begierde, welches zur Erde hin zieht; sobald aber Gott nach oben an sich zieht, üben diese beiden entgegengesetzten Anstrengungen diese Gewaltthätigkeit an uns, und Gott allein kann machen, daß wir sie übersteigen. Aber wir können Alles, sagt St. Leo, mit Dem, ohne welchen wir Nichts können; man muß sich also entschließen, diesen Krieg sein ganzes Leben über durchzumachen, denn es gibt hier keinen Frieden. Christus ist gekommen das Schwert (couteau) zu bringen, und nicht den Frieden. Indeß muß man gestehen, daß, wie nach der Schrift die Weisheit der Menschen nur Thorheit vor Gott ist, man auch sagen kann, dieser Kampf, welcher den Menschen hart scheint, sey ein Frieden vor Gott. Dieß ist der Frieden, den Christus gebracht. Er wird jedoch erst nach Zerstörung des Leibes vollkommen seyn, und dieß ist es, was den Tod wünschenswerth macht, indem man jedoch mit Freuden das Leben aus Liebe zu Dem erträgt, welcher für uns sowohl das Leben, als den Tod ertragen, und der uns mehr Gutes geben kann, als wir bitten oder uns einbilden können; wie St. Paulus in der Epistel zur heutigen Messe sagt.

Der folgende fünfte Brief ist mitten im Feuer der Verfolgung geschrieben: Was zittern macht, ist, daß nicht blos die Personen, sondern die Wahrheit verfolgt wird. Man kann, ohne zu lügen, sagen: Gott ist sehr verlassen; es scheint, daß zu dieser Zeit der Dienst, welchen man ihm leistet, ihm besonders angenehm ist. Pascal vergleicht Gott mit einem von seinen Unterthanen vertriebenen Fürsten, dem nur Wenige getreu geblieben; aber gerade Diejenigen, so in seinem Dienste ausharren, sind ihm dafür zu unendlichem Dank verpflichtet, weil nur Gott dieß in ihnen wirkt.

Ich versuche, soviel ich kann, mich über nichts zu betrüben und Alles, was geschieht, für das Beste zu nehmen; ich halte dieß für eine Pflicht, und glaube, man sündigt, wenn man es nicht thut. Denn der Grund, warum die Sünden Sünden sind, ist allein der, daß sie dem Willen Gottes entgegen sind und da das Wesen der Sünde darin besteht, daß man einen Willen hat, der dem uns als göttlichen Willen bekannten entgegensteht. Es scheint mir augenscheinlich, daß es eine Sünde wäre, sich nicht darnach zu richten, wenn er uns seinen Willen durch die Ereignisse kund thut. Ich habe erfahren, daß Alles, was geschehen ist, etwas Bewundernswürdiges hat, weil Gottes Wille darin ausgedrückt ist.

Der sechste Brief ist dadurch merkwürdig, daß er ganz dem Dogma Jansens gemäß die subjektive, psychologische Seite der Prädestination, der Gewalt des Guten, wie des Bösen über den Menschen, heraushebt. Damit stellt sich zugleich der gründliche Unterschied des Jansenismus von der Schwärmerei der Quietisten, von der Schwärmerei von St. Therese, Molinos, Guion und Fenelon heraus. Diese wollten die Selbstliebe

nicht von der Liebe Gottes leiten, läutern und heiligen lassen, sondern sie ganz vernichten, um Gott zu lieben, mit Unterdrückung des Gedankens, daß in ihm alles Sehnen des Menschenherzens nach wahrer Seligkeit gestillt wird. Pascal dagegen sagt: Weder die Strenge gegen den Körper, noch die Anstrengungen des Geistes, sondern allein die Bewegungen des Herzens sind es, in welchen das Verdienst liegt, und nur sie tragen die Mühen des Körpers und der Seele. Denn es sind einmal zwei Dinge zur Heiligung nöthig, Leiden und Freuden. Paulus hat vorausgesagt, daß, wer die gute Bahn betritt, Leiden finden wird und Unruhe ohne Zahl; sie sind uns also ein erfreuliches, tröstliches Zeichen, daß wir auf dem rechten Wege sind. Aber diese Leiden sind nicht ohne Freude und werden nur durch die Freude überwunden; denn wie Diejenigen, so Gott verlassen und sich zur Welt zurückwenden, es nur darum thun, weil sie mehr Wonne in den Freuden der Erde finden, als in der Gemeinschaft mit Gott, und weil dieser überwiegende Reiz sie mit sich zieht, sie ihre erste Wahl bereuen läßt und so, wie Tertullian sagt, zu Büßern des Teufels macht, so würde man auch nie die Vergnügungen der Welt verlassen, um das Kreuz Christi zu umfassen, wenn man nicht mehr Süßigkeit fände in der Verachtung, in der Armuth, in der Entblößung und der Ausstoßung von den Menschen, als in den Freuden der Sünde. Denn man muß ja nicht glauben, sagt Tertullian, als sey das Leben der Christen ein Leben in Traurigkeit. Betet immer, sagt St. Paulus, sagt immer Dank, freuet euch immer! Die Freude, Gott gefunden zu haben, ist das Princip der Traurigkeit darüber, daß man ihn beleidigt, das Princip der ganzen Lebensänderung. So freut sich der Mann, der den Schatz im Alter gefunden dermaßen, daß er all' seine Habe verkauft, um ihn zu kaufen. Die Christen haben diese Freude mit Traurigkeit darüber gemischt, daß sie anderen Freuden nachgegangen, und mit der Furcht, sie durch den Reiz dieser anderen ohne Unterlaß lockenden Freuden wieder zu verlieren. Und so müssen wir immer zugleich diese Freude und diese Furcht zu erhalten und die eine durch die andere zu mäßigen suchen, indem man sich immer zur anderen neigt, sobald die eine das Uebergewicht zu bekommen droht. Erinnert euch, sagt die Schrift, des Guten in den Tagen der Trübsal und der Trübsal in den Tagen der Freude, bis die Verheißung Christi an uns erfüllt werde, die Freude in uns vollkommen zu machen. So wollen wir uns denn durch die Traurigkeit nicht niederschlagen lassen und nicht glauben, die Frömmigkeit bestehe nur in der Bitterkeit ohne Trost; die wahrhaftige Frömmigkeit, welche sich nur im Himmel in ihrer Vollkommenheit findet, ist so reich an Befriedigung, daß diese ihren Eingang, ihren Fortschritt und ihre Krönung erfüllt. Es ist dieß ein so strahlendes Licht, daß es auf Alles ausströmt, was der Frömmigkeit angehört; wenn aber einige Traurigkeit mit unterläuft, sonderlich beim Eingang, so kommt sie von uns, nicht von der Tugend; denn es ist dieß nicht die Wirkung der Frömmigkeit, welche in uns zu wohnen anfängt, sondern der Unfrömmigkeit, die noch in uns ist. Laßt uns das unfromme Wesen hinwegnehmen, so wird die Freude lauter in uns seyn. Daher wollen wir nicht der Andacht die Schuld zuschreiben, sondern uns selbst, und keine Erleichterung suchen, außer durch unsere Besserung.

Im achten Brief heißt es in demselben Zusammenhang: Der so gereinigt wird von den Schmerzen, welche der Anfang der Trennung von

der Welt mit sich bringt, muß es machen wie ein Kind, welches von Räubern aus den Armen der Mutter gerissen wird, die es nicht loslassen will. Denn ein solches Kind kann ja nicht die Mutter der Gewaltthat anklagen, welche es leidet, da sie es aus Liebe festhält, sondern nur die frevlerischen Räuber.

Im siebten Briefe klagt sich Pascal selbst an, daß er, indem er zu viel an die Zukunft und an ihre Uebel denke, die Pflichten der Gegenwart, welche doch die nächsten sind, versäume. So ist man immer im Begriffe zu leben, ohne je wirklich zu leben.

Im neunten Briefe endlich an Fräulein von Roannes schreibt Pascal: Ihr Brief hat mir eine ungemeine Freude gemacht; ich gestehe, daß ich anfing zu fürchten oder doch erstaunt zu seyn. Ich weiß nicht, was die Regung von Schmerz ist, von welcher Sie mir melden, aber soviel weiß ich, daß nothwendig dergleichen kommen muß. Ich las so eben das dreizehnte Kapitel von St. Marcus, indem ich mich anschickte, Ihnen zu schreiben, und so will ich Ihnen denn auch sagen, was ich dabei dachte. Christus hält darin seinen Jüngern eine lange Rede über seine letzte Zukunft; da aber Alles, was der Kirche begegnet, auch jedem Christen insbesondere begegnen muß, so ist gewiß, daß das ganze Kapitel ebensowohl den Stand jeder Person voraussagt, welche sich bekehrt und den alten Menschen in sich zerstört, als den Stand des ganzen Universums, welches zerstört werden soll, um einem neuen Himmel und einer neuen Erde Raum zu machen, wie die Schrift sagt.

Ich dachte, auch die Weissagung von der Zerstörung des verworfenen Tempels (welche die Figur ist von der Zerstörung des verworfenen Menschen, der in Jedem von uns ist), von dem gesagt ist, es solle kein Stein auf dem anderen bleiben, zeige an, es dürfe keine Leidenschaft des alten Menschen übergelassen werden. Die schrecklichen Bürger- und Familien-Kriege stellen so gut die innere Verwirrung dar, welche sich Denjenigen fühlbar macht, die sich Gott ergeben, daß es kein getreueres Gemälde davon gibt. — Das folgende Wort aber ist erstaunlich: Wenn ihr den Gräuel sehet an der Stätte, da er nicht seyn sollte, dann flüchte sich ein Jeder ohne in sein Haus zurückzugehen, um noch etwas zu holen. Mir scheint es, als sage dieß vollkommen die Zeit voraus, in welcher wir leben, wo die moralische Verderbniß in den Häusern der Heiligkeit ist, in den Büchern der Theologen und Mönche, wo sie nicht seyn sollte. Man muß ausgehen von einer solchen Unordnung; wehe aber zu dieser Zeit Denen, welche schwanger sind oder säugen! das heißt Denjenigen, welche durch allerlei Anhänglichkeit an die Welt darin zurückgehalten werden. Hieher gehört das Wort einer Heiligen über diesen Gegenstand: Man muß sich nicht prüfen, ob man eine Berufung hat, aus der Welt auszugehen, sondern nur, ob man eine hat, darin zu bleiben; wie man sich ja auch nicht lange berathen würde, ob man berufen ist, aus einem verpesteten oder brennenden Hause auszugehen. Dieses Kapitel des Evangeliums, das ich ganz mit Ihnen lesen möchte, schließt mit einer Ermahnung, zu wachen und zu beten, um all diesem Unglück auszuweichen; und in der That ist es sehr billig, daß das Gebet beständig sey, wenn es auch die Gefahr ist.

Pascal schreibt noch ferner von der wunderbaren Heilung einer Nonne in Pontoise von einem außerordentlichen Kopfweh; er führt dabei das

Wort Auguſtins an: Diejenigen ſehen die Wunder wahrhaftig, welche Nutzen davon ziehen; wer dieß nicht thut, ſieht ſie auch nicht. — Die Roannes hatte Pascal eine Reliquie zum Geſchenk geſchickt; er ſchreibt ihr darüber: Da ich zuerſt nicht wußte, was es wäre, bereute ich nachher, daß ich ihr nicht gleich die gebührende Achtung erwieſen. Es iſt eine gewiſſe Wahrheit, daß der Heilige Geiſt unſichtbar in den Reliquien Derjenigen wohnt, welche in der Gnade Gottes geſtorben, bis es in der Auferſtehung ſichtbar erſcheint. Dieß macht die Reliquien der Heiligen ſo ehrwürdig; denn Gott verläßt die Seinen nie, ſelbſt nicht in den Gräbern, wo ihre Körper, wenn auch todt vor den Augen der Menſchen, doch vor Gott lebendiger ſind, weil die Sünde nicht mehr darin iſt, während ſie das ganze Leben über wenigſtens der Wurzel nach darin wohnt; denn die Früchte der Sünde ſind nicht immer darin. Dieſe unglückſelige Wurzel aber macht, daß es zu ihren Lebzeiten nicht erlaubt iſt, ſie zu ehren, da ſie vielmehr haſſenswerth ſind. Um dieſer Wurzel der Sünde willen iſt der Tod etwas Wünſchenswerthes.

Beilage IV. Zu Seite 57.

Domats Leben und Grundſätze.

Johann Domat iſt geboren zu Clermont 30. November 1625. Sein Vater war in der, für das Studium der Rechtswiſſenſchaft ſo berühmten, Univerſitätsſtadt Bourges geboren, und ſein Urgroßvater der berühmte Kommentator der Coutûme d'Auvergne, Basmaiſon. Er ſelbſt ſtudirte die Rechte. Seine Erziehung hatte längere Zeit ſein Großoheim, der berühmte Jeſuite Sirmond, Beichtvater von Louis XIII., beſorgt; ſo geſchah es, daß er in dem Jeſuiten-Kollegium Clermont in Paris namentlich in den Sprachen und in der Geometrie ſchöne Kenntniſſe ſich erwarb. Dieß war es auch, was ſeine erſte Bekanntſchaft mit Pascal vermittelte. Er verheirathete ſich jung und war 30 Jahre lang königlicher Advokat beim Siège Preſidial zu Clermont. Später, von 1682 an, lebte er in Paris, um ſeine große Arbeit, loix civiles dans leur ordre naturel, zu vollenden, wozu ihn auch Dagueſſeau's Theilnahme und die Verſprechungen der Regierung aufforderten. Er ſuchte durch ſtrenge Arbeit die Steinſchmerzen zu überwinden, wie Pascal ſeine Leiden durch mathematiſche Berechnungen; und gerade die trockenſten Aufgaben, wie die Ueberſchriften der Kapitel, dienten ihm am meiſten dazu. Laßt uns arbeiten, rief er, im Paradieſe werden wir ausruhen. So ſtarb er 14. März 1696 in Paris; ſein Werk war 1694 in drei Quartbänden erſchienen und 1697 folgte ſein öffentliches Recht nach.

Sein Grundſatz war immer geweſen, man habe mehr zu fürchten, in der Todesſtunde zu viel, als während des Lebens zu wenig zu beſitzen. Es haben ſich noch andere Sätze, die Regeln ſeiner Handlungen und die Früchte ſeiner Erfahrungen unter den Papieren von Fräulein Perier erhalten: Die Beredtſamkeit des Advokaten beſteht darin, daß er die Gerechtigkeit durch die Wahrheit bekannt mache.

Wir thun im Justiz-Palais, dem Tempel der Gerechtigkeit, was die Verkäufer im Tempel thaten.

Gibt es keine Korporation, wo man eben sowohl nach dem gesunden Verstande, als nach dem Gesetze untersucht?

Es besteht eine große Anzahl von Gesetzen, nur weil man die Zeit nicht hat, sie zu verbessern.

Der Ueberfluß der reichen Leute sollte für die Nothdurft der Armen dienen, im Gegentheil aber dient diese zum Ueberfluß der Reichen.

Keine Nächstenliebe dehnt sich zum lebhaften Mitleiden mit allen, ja nicht einmal mit den größten und nächsten Leiden aus.

Ein wenig schön Wetter, ein Witz, ein Lob, eine Liebkosung ziehen mich aus meiner tiefen Traurigkeit, woraus ich mich durch keine Anstrengung der Meditation erheben konnte; was ist doch meine Seele für eine Maschine, welcher Abgrund von Elend und Schwäche!

Wir handeln nicht aus Vernunft, sondern aus Neigung, da es nicht der Geist ist, der handelt; sondern das Herz ist es, was lenkt, und die ganze Rücksicht des Herzens für den Geist besteht darin, daß es, wenn es auch nicht um der Vernunftgründe willen handelt, uns wenigstens glauben macht, als handle es aus Vernunft.

Wir haben eine solche Sucht zu gefallen, daß wir den Anderen nicht einmal mißfallen wollen, wenn wir uns selbst mißfallen, und daß wir auch Denjenigen gefallen wollen, welche uns mißfallen.

Wenn man in der Wahrheit ist, darf man sich nicht fürchten zu graben (creuser, grübeln, untersuchen), da man immer auf einen guten Grund kommt, man wird immer eine Stütze finden; aber in den eiteln und ungewissen Dingen ist es gefährlich zu graben.

Fünf oder sechs Galgendiebe theilen den besten und reichsten Theil der Welt unter sich; dieß genügt uns, um zu beurtheilen, was für ein Gut vor Gott der Reichthum ist.

An die Versuche Pascals mit der Luftschwere, welche sie zum Theil gemeinschaftlich angestellt, erinnert der Satz: Man kann aus einem vollen Faß keinen Wein ziehen, ohne Luft durch eine Oeffnung zuzulassen; so ist es, um von einem Reichen ein Almosen zu ziehen, auch öfters nöthig, ihm zu schmeicheln und ihn durch einen Beweggrund der Eitelkeit dazu zu bestimmen.

Noch mehr aber erkennen wir in ihm den Freund Pascals bei den Worten: Heutzutage sind Devotion und Tugend sehr verschieden.

Es ist sehr zu fürchten, daß die äußeren Andachten dieser Zeit, Skapulier und dgl., im neuen Gesetze Dasselbe seyen, was im alten die abergläubischen Traditionen der Pharisäer waren, durch welche und unter deren Vorwand sie das Wesentliche des Gesetzes aufgaben, und sich einbildeten, als seyen sie durch die Ceremonien gereinigt. Oft seufzte er über die Uebel der Kirche: werde ich denn nie den Trost haben, einen christlichen Papst auf dem Stuhl Petri zu sehen?

Pascal hatte ihm, als einem Manne gleichen Glaubens, seine Aufsätze über das Formular anvertraut, mit dem Auftrage, sie zu verbrennen, wenn sich die Nonnen von Port-Royal in der sich über sie deßhalb ergehenden Verfolgung erhielten, sie aber zu veröffentlichen, wenn sie wichen.

Im Sommer 1676 war Domat mit der Familie Perier-Pascal zerfallen, Zwischenträgereien und unglückliche Versuche, vom anderen Theile

Erklärungen auszuwirken, hatten die alte Freundschaft der Familien sehr gestört. Der Bischof von Alet schreibt 26. September, um sie zu versöhnen, an Domat unter Anderem: Es ist noch ein anderer Punkt, welcher nichts mit dieser Angelegenheit gemein hat, und nichts desto weniger viel schaden kann oder auch zu Ihrer vollkommenen Versöhnung beitragen, nämlich gewisse Schriften des seligen Pascal, die Ihnen anvertraut worden. Man glaubt wegen der Eigenthümlichkeit dieser Schriften und in Betracht des Standes Ihrer Familie, es habe viel Inkonvenienz, daß Sie dieselben behalten; da man nicht einsieht, welchen Nutzen man für die Zukunft daraus ziehen könnte, vielmehr zu fürchten ist, man möchte davon einen Mißbrauch machen, welcher der Wahrheit und dem Gedächtniß Pascals schadete; und so denkt man, Sie seyen verpflichtet, dieselben seinen Verwandten zurückzugeben, in deren Händen sie nicht dieselbe Gefahr laufen, oder sie in deren Gegenwart zu verbrennen, ohne eine Kopie davon zurückzubehalten; wie ja auch ein Mann von Stand und von Verdienst gethan, ein Freund von Pascal, welcher eine Kopie derselben Schriften hatte. Ich glaube, daß Sie durch Gewissen und durch die Ehre verpflichtet sind, dieß zu thun, und namentlich dieser Gelegenheit sich zu bedienen, um durch dieses Mittel Ihre Versöhnung zu erleichtern und zu befestigen.

In wiefern Domat darauf einging, ist nicht verbürgt, wahrscheinlich ist aber, daß damals die Aufsätze Pascals gegen Arnaulds Auskünfte verbrannt wurden. So befolgte man Pascals Rath, daß man mehr Uebereinstimmung in die Schriften zur Vertheidigung des Jansenismus bringen solle, um den Gegnern den Vortheil zu nehmen, ihre Widersprüche aufzudecken. Pascal hatte es freilich anders gemeint.

Domat zog sich namentlich durch zwei Akte die Feindschaft der Jesuiten zu, durch die Anzeige einer anstößigen Predigt und durch den Widerstand gegen ihre Niederlassung in Clermont. Aus dem Ersten erhellt deutlich die Stellung, welche die Parlamente, namentlich ihre jansenistischen Glieder, gegen den Papst behaupteten, wie es auch auf die Politik des Hofes in diesen Angelegenheiten Licht wirft. Im März 1673 predigte der Jesuite du Hamel in der Kathedralkirche von Clermont und nahm von dem: Super Cathedram Moysi sederunt (Sie saßen auf dem Stuhl Mosis) — Gelegenheit, die Unfehlbarkeit des Papstes zu behaupten. Namentlich bewies er, daß das Wort Christi an Petrus: Ego autem rogavi pro te, ut non deficiat fides tua et tu aliquando conversus confirma fratres tuos (Ich habe aber gebeten, daß dein Glaube nicht zu Fall komme, und wenn du einmal bekehrt bist, so befestige deine Brüder) nicht auf die Kirche überhaupt, sondern auf Petrum und seine Nachfolger bezogen werden müßte. Auch in Dingen, die nicht unmittelbar zur Lehre gehören, ist der Ausspruch des Papstes um so genauer, je mehr es sich dabei um das Heil der Seelen handle. Die Theologen kommen oft über die Glaubenslehren nicht überein, wie Uhren, die nicht zusammenstimmen, daher braucht man eine sichere Richtschnur; und wie die Sonnenuhr die untrügliche Regel für die anderen Uhren ist, so ist der Papst der in Glaubenssachen untrügliche Sonnenzeiger der Kirche. Ehe der Papst eine falsche Lehre aufstellte, was unmöglich ist, würde er entweder seine Ansicht verändern, wie Vigilius, oder der Heilige Geist würde sich ins Mittel legen durch Ausdrücke, durch welche er ihn die Wahrheit sagen ließe, ob jener gleich eine Falschheit sagen wollte, wie es Bileam begegnet und Kaiphas,

oder der Papst würde eines plötzlichen Todes sterben, ehe er einen Irrthum ausgesprochen. Der Jesuite hatte nicht umhin gekonnt, zugleich gegen gewisse Theologen in kurzem Rocke anzuspielen, welche schwache Geister verwirren.

Im Jahre 1663 hatte der König in seinem Streite mit dem Papste durch die Sorbonne sechs Sätze gegen die päpstliche Gewalt und Untrüglichkeit aufheben lassen, welche durch das Parlament und den König bestätigt worden. Domat fand diese durch die Predigt dü Hamels gebrochen. „Es ist aber besonders betrübt, daß eine Stadt, welche das Recht des Königs in der Ligue so fest verfochten, nun von solchen Lehren eingenommen wird. Denn wir sehen, daß die Ansicht von der päpstlichen Unfehlbarkeit sich darin eingeschlichen hat und sich darin wie eine Glaubenslehre verbreitet. Die Meisten halten das Gegentheil für eine freche Lehre. Es ist dieß bisher nicht durch Predigten und öffentlichen Unterricht geschehen, was wir nicht ignorirt haben würden, sondern durch den — allgemeinen Kurs, welchen dieser Lehre die große Zahl ihrer Anhänger und namentlich der Ordensgeistlichen gibt. Um so nothwendiger ist, daß ein Exempel gegeben werde." Domat verhörte Amtes halber eine Anzahl Zeugen über die Predigt und sandte das Protokoll an den General-Prokurator in Paris ein. Er nennt diese Lehre in dem begleitenden Schreiben eine Lehre, welche der Schrift, der Tradition, den Koncilien, den Kanones, den Freiheiten der gallikanischen Kirche entgegen sey. Allein der Staatsrath wollte weder die sechs Sätze von 1663, als Waffe gegen einen widerspenstigen Papst, aufgeben, noch jetzt darauf Nachdruck legen, da man nicht im Streit mit dem Papste lebte; und so verbot er den Parlamenten in der Sache weiter zu verfahren und behielt sie sich allein vor. Der Jesuite mußte vor dem Erzbischof erklären, daß er nichts aufgestellt, noch habe aufstellen wollen, was gegen die Lehre des Königreichs und der Sorbonne laufe, und erhielt die Weisung, weiter nicht über diese Gegenstände zu predigen. Der General-Prokurator de Harlay bezeugt Domat in der Antwort sein Befremden darüber, daß nichts Weiteres gegen den Jesuiten beschlossen worden; es seyen dabei Gründe im Spiele, die er ihm nicht schreiben könne.

Die Jesuiten hatten längst, unter mehreren Königen, versucht, sich auch in Clermont selbst anzusiedeln, dessen Bischof ihnen zuerst in Frankreich Schutz und Geldmittel geschenkt, daher sie auch ihre Hauptniederlassung in Paris Kollegium von Clermont nannten. Längst hatten sie sich in der Nähe der Stadt Clermont, zu Montferrand, angesiedelt; beklagten sich nun die Konsuln von Montferrand über den Schaden, welchen die Verlegung des Jesuiten-Kollegiums ihrer Stadt zufügen würde, so fand andererseits dieser Plan in Clermont lebhaften Widerstand. Der Bischof, der Dekan der Domherrn und das Kapitel der Kathedrale, der Syndikus der Diöcese, der Gardien der Franziskaner und der Superior der Karmeliter erhoben sich dagegen. Die Domherrn der Kathedrale wandten sich 1656 an die Domherrn von Lüçon und von Nantes, um von ihnen Mittheilungen zu erhalten, wie man sich dieser ungebetenen Gäste erwehren könnte und welchen Schaden diese etwa im Gebiet genannter Kapitel angerichtet. Von Nantes erhielt man die Antwort, daß nur die Oratorianer sich daselbst niedergelassen, welche ein sehr bescheidenes Leben führen, daher man von den Anmaßungen der Jesuiten nichts zu melden habe. Das Kapitel von Lüçon nimmt an dieser Angelegenheit um

ſo mehr Theil, als die Jeſuiten nur die Zerſtörung der kirchlichen Hierarchie und Verdunklung des Ruhms der anderen Orden zu beabſichtigen ſcheinen. Wir ſind, Gott ſey Dank, bisher ſo glücklich geweſen, daß dieſe hochwürdigen Väter, welchen nichts unmöglich iſt, mit uns wegen ihrer Niederlaſſung hier nichts zu ſchaffen gehabt haben, noch wir mit ihnen. Sie haben wohl in Betracht gezogen, daß Lüçon, als ein ſehr heimgeſuchter Ort, welcher der Schauplatz des Hugonottenkriegs geweſen, nicht im Stande wäre, ihrer Mildthätigkeit zu genügen, welche keine Gränzen hat und ſich Alles anzueignen beabſichtigt zur Vermehrung des Ruhmes Gottes. Nur eine ſehr entfernte Domäne haben wir ihnen überlaſſen, da noch größere Schulden darauf laſteten, als ſie werth war, und in der Beſorgniß, wenn man ſie ihnen abſchlage, möchten ſie ſich noch näher bei uns niederlaſſen; wir haben uns aber aller dahin gehender Verſuche bisher mit Erfolg erwehrt.

Der Stadtrath von Clermont ließ ſich indeß (1662) in Unterhandlungen mit den Jeſuiten ein, die Bedingungen ſollten vor der Hand zum Theil geheim bleiben. Allein die Echevins verlangten eine Bürgerverſammlung, um eine Deputation an den König abzuordnen und zu erklären, daß der von den Jeſuiten erlangte Lettr-ede-Cachet für dieſe Niederlaſſung auf einer Lüge derſelben beruhe, indem ſie in ihrer Bittſchrift an den König geſagt, es ſey dieß der Wunſch der Bürgerſchaft. Die Jeſuiten ſollen nun an die Bürgerverſammlung und die Echevins ihren Rektor abgeſandt haben, mit dem Verſprechen, ſie wollen von dem königlichen Dekrete keinen Gebrauch machen, ſo lang nicht die ganze Stadt ihnen ihre Zuſtimmung dazu gebe. Den anderen Tag aber ſchon haben ſie ſich erdreiſtet, vor den Augen der Bürger ſich des Kollegiums zu bemächtigen. Dieſe leiſteten keinen thätlichen Widerſtand, ſondern wandten ſich nur mit einer nachdrücklichen Klage über Betrug an den König, in der Hoffnung, es wolle den Jeſuiten nicht vergönnt werden, ſich der Früchte ihres Betrugs zu erfreuen.

Die Bittſchrift beruft ſich namentlich auf eine feierliche Erklärung des Königs von 1659, welche alle Niederlaſſungen von geiſtlichen Korporationen ohne Zuſtimmung der betreffenden Städte verbietet: Dieſe Verbote Eurer Majeſtät ſollten für die Jeſuiten nicht einmal nöthig ſeyn, da ihnen ihre eigenen Statuten das bei weitem beſchränkendere Verbot auflegen, nicht bloß ſich nicht gegen den Willen der Städte anzuſiedeln, ſondern ſelbſt ſie nicht um Aufnahme zu bitten. Der erſte Beweis von ihren guten Sitten und ihrer Frömmigkeit, den ſie uns geben, iſt, daß ſie trotz unſeres unverhohlenen Widerſpruchs ſich mit Gewalt unter uns feſtſetzen, den König betrügen und zugleich ſeine Geſetze und ihre eigenen Statuten brechen.

Die Stadt Clermont hat bisher ihre Jugend durch andere Lehrer erziehen laſſen, daher ſie ſich auch rühmt, immer gottesfürchtige und dem König getreue Männer hervorgebracht zu haben, wie ſie dieß namentlich während der Ligue und unter dem großen Heinrich IV. bewieſen, welcher die Freiheiten der Stadt gegen dieſe Väter vertheidigt. So iſt ihm ja auch dieſe Stadt beinahe allein getreu geblieben und hat mit Gottes Hülfe in der Schlacht bei Iſſoire ihm die umliegenden Lande wieder unterthan gemacht. So vertrauen denn die Bewohner von Clermont Seiner Majeſtät, Sie werde ihnen die Gnade nicht verſagen, welche ſo vielen Städten ertheilt wird, welche den Jeſuiten widerſtehen, daß man ihnen die Jeſuiten

nicht aufdringe. Und sollte die Sache nicht würdig genug seyn, die Fürsorge Seiner Majestät in Anspruch zu nehmen, so möge sie nur an das Parlament von Paris verwiesen werden, welches der König ja durch die Verifikation der Deklarationen und Edikte, so ihm übertragen worden, zum natürlichen Richter gemacht.

Das Kapitel, „um der Nachwelt wenigstens zu zeigen, daß ihm weder Ehrgefühl, noch der Muth gefehlt, die von den Vätern bisher erhaltene Ruhe zu bewahren," wandte sich namentlich an Domat und machte ihn zum Verfechter seiner Interessen. Dieser begab sich denn auch 1663 nach Paris, dem Könige die Bittschrift zu übergeben; er versammelte daselbst zwanzig angesehene Auvergnaten, beim König feierlich seine Klage einzulegen. Allein der König hatte seinem Beichtvater Annat mitgetheilt, was man gegen dessen Ordensgenossen im Schilde führe. Dieser wies daher die Deputirten mit der Erklärung ab, der König wolle sich nicht damit befassen, zumal da man sich schon vertragen; und so blieben die Jesuiten in Clermont.

Besonders die Oratorianer in Klermont hatten sich über Anschwärzungen von Seiten der Jesuiten zu beklagen, namentlich so oft diese der Ruhm eines Predigers vom Oratorium neidisch machte. Während die Oratorianer die Verpflichtung, welche allen Christen das Taufgelübde auferlegt, sehr einschärften, und für die Sünde schon darum Buße mit Liebe Gottes verlangten, läugneten die Jesuiten, daß die Taufe ein solches Gelübde in sich schließe, und verdächtigten die Oratorianer, als erhüben sie nur darum die Verpflichtung des allgemeinen Taufgelübdes so sehr, um die der Klostergelübde (voeux de la religion) herabzusetzen; was um so mehr Eingang fand, als die Oratorianer unter der freieren Form einer Kongregation, ohne lebenslängliche Gelübde, lebten.

Es ist nicht bloß den Jesuiten eigenthümlich, daß sie immer das Gegentheil von den Behauptungen der concurrirenden Orden lehrten. Sie behaupteten damals überall in Frankreich, sie seyen bereit, für die Wahrheit zu sterben, die Inquisition habe hier vim directivam.

Beilage V. Zu Seite 71.

Unvollendeter Aufsatz Pascals über die Prädestination.

(Aus einer Handschrift, im Besitze von Herrn Ste. Beuve.)

Es steht fest, daß mehrere Menschen verdammt, mehrere selig werden. Es steht fest, daß Diejenigen, welche gerettet werden, gerettet werden wollten, und daß es auch Gottes Wille war. Denn wenn Gott es nicht gewollt hätte, wären sie nicht gerettet worden; aber Der uns ohne uns gemacht, kann uns nicht retten ohne uns.

Es ist auch wahr, daß Diejenigen, welche verdammt sind, die Sünden, womit sie ihre Verdammniß verdient, thun wollten, und daß auch Gott sie verdammen wollte. Es ist also einleuchtend, daß der Wille Gottes und des Menschen zum Heil und zur Verdammung zusammenwirken. Die Frage liegt also nicht darin. Fragt man, warum die Menschen gerettet

oder verdammt werden, so kann man in einem gewissen Sinne sagen, weil Gott es will, und wieder in einem anderen Sinne, weil die Menschen es wollen. Die Frage ist aber die: zu wissen, welcher von beiden Willen, nämlich ob der Wille Gottes, oder der des Menschen, der Herr, der Meister, die Quelle, das Princip und die Ursache des anderen ist (der menschliche Wille Ursache des göttlichen oder umgekehrt).

Der Wille aber, welcher der Herr und Meister des anderen ist, wird gewissermaßen als der einzige betrachtet werden; freilich nicht in dem Sinne, als wäre er dieß ausschließlich, sondern weil er den Concurs des folgenden Willens in sich schließt; die Handlung wird ihm zugeschrieben, ob man sie gleich auch in einem gewissen Sinne dem bloß folgenden Willen zuschreiben kann. Eigentlich gehört aber die Handlung dem Willen zu, welcher Meister ist, als ihrem Princip. Man kann dieses Ausgehen der Handlung wohl in Beziehung auf den folgenden Willen negiren, aber nie in Rücksicht auf den herrschenden. So sagt auch Paulus: ich lebe, setzt aber gleich die Negation bei: aber nicht ich, sondern Christus lebt in mir. Hier bestehen in Beziehung auf Pauli eigenes Leben Bejaung und Verneinung zusammen, da das Leben, ob es gleich sein eigenes ist, nicht ursprünglich von ihm selbst kommt, sondern von Christo, einem Anderen. Man kann aber das Leben Christi in ihm nicht verneinen, da es die Quelle selbst seines Eigenlebens ist. Eben so ist es auch mit dem Spruch Christi: Ich thue die Werke, und ich thue sie nicht, sondern der Vater in mir. Deßgleichen Paulus: Ich habe gearbeitet, aber nicht ich, sondern die Gnade Christi. Sein Wille hat mit gewirkt, die Gnade hat ihn aber vorbereitet, ihm das Wollen und Vollbringen gegeben; derselbe Apostel sagt aber auch von den unbedachten Regungen seines Willens: Non ego, sed quod inhabitat in me peccatum. (Nicht ich, sondern die Sünde, die in mir wohnt.) Man folgt also dem Sprachgebrauch der Schrift, indem man den herrschenden (Meister-) Willen als den einzigen betrachtet, ob er gleich streng genommen nicht der einzige ist.

Daß es Gerettete und Verdammte gibt, kommt daher, daß Gott es so will und daß die Menschen es so wollen. Die Frage ist aber: Ob Gott, indem er sich die Willen der Menschen unterthänig macht, einen absoluten Willen hat, die Einen zu retten, die Anderen zu verdammen; ob er in Folge desselben den Willen der Auserwählten zum Guten, den der Verdammten zum Bösen geneigt, um sie also seinem absoluten Willen zu ihrer Rettung oder zu ihrem Verderben conform zu machen, oder ob er den Gebrauch seiner Gnaden dem freien Willen der Menschen unterstellt hat, und also vorausgesehen, welchen Gebrauch die Einen und die Anderen davon würden machen wollen, und ob er nach ihrem Willen den seinigen über ihr Heil und ihre Verdammung bestimmt. Diese Frage wird heut zu Tage lebhaft erörtert, und auf drei verschiedene Weisen entschieden.

Die Meinung der Kalvinisten ist, daß Gott bei der Schöpfung der Menschen die Einen zur Verdammniß, die Anderen zur Erlösung geschaffen, kraft eines absoluten Willens, ohne Voraussicht irgend eines Verdienstes; um diesem absoluten Willen auszuführen, hat Gott Adam sündigen machen und den Fall nicht bloß zugelassen, sondern verursacht; denn bei Gott ist

zwischen Thun und Zulassen kein Unterschied. So hat denn Gott für die Einen Christum gesandt, er gibt ihnen Alles, was zum Heil nöthig ist, während er dessen Diejenigen beraubt, welche er zur Verdammniß geschaffen. Diese gotteslästerliche Ansicht der Ketzer kränkt Gottes Ehre und ist für die Menschen unerträglich, indem sie in Gott einen absoluten Willen setzt, ohne alles Voraussehen des Verdienstes und der Sünde, um die Kreatur darnach zu verdammen oder zu retten. Aus Haß gegen diese abscheuliche und über alle Maßen hinausgehende Meinung haben die Molinisten nicht bloß eine entgegengesetzte Ansicht ergriffen, was genügt hätte, sondern die absolut conträre. Gott hat nach ihnen einen bedingten Willen, alle Menschen gemeinhin zu retten, Christus sey deßhalb auch in das Fleisch gekommen, um alle ohne Ausnahme loszukaufen. Da seine Gnaden Allen angeboten sind, hängt es von Jedem ab, ob er einen guten oder schlechten Gebrauch davon machen will. Gott hat diesen von Ewigkeit vorausgesehen und, ohne eigenen absoluten Willen, darnach die Einen retten, die Anderen verdammen wollen. — Diese den Kalvinisten also entgegenstehende Ansicht bringt auch eine ganz entgegengesetzte Wirkung hervor; sie schmeichelt dem gesunden Menschenverstande, welcher sich durch die andere verletzt fühlt, und macht ihn zugleich zum Herrn über sein Heil und seinen Untergang, schließt von Gott jeden absoluten Willen aus und läßt das Heil und die Verdammniß nur vom menschlichen Willen ausgehen, während nach Kalvin beide vom göttlichen Willen ausgehen.

Zwischen diesen conträren Irrthümern gehen die Schüler Augustins mit mehr Bedacht hindurch. Sie betrachten in der menschlichen Natur zwei Stände. Der eine ist der, in welchem Adam von Gott geschaffen ist, aus dessen Händen nur Reines, Heiliges, Vollkommenes ausgehen kann; in den andern Stand ist sie durch die Sünde und den Aufruhr des ersten Menschen versetzt, und dieser ist dadurch ein Abscheu in Gottes Augen. Während Gott im ersten Stande den Menschen die für ihr Heil nöthigen Gnaden nicht verweigern konnte, könnte er die ganze Masse im Stande der Verderbniß verdammen. Auf diesem Unterschied der beiden Stände beruhen denn auch zwei verschiedene Ansichten in Betreff des göttlichen Willens über das Heil der Menschen. Bei der Schöpfung hatte Gott einen allgemeinen bedingten Willen, alle Menschen selig zu machen, wenn sie nur wollten. Doch waren sie durch die ihnen ertheilten hinreichenden Gnaden nicht unfehlbar zum Beharren im Guten bestimmt. Da aber Adam durch einen freien, sündhaften Akt seines Willens die ganze Masse der Menschen verpestet und zu einem Gegenstand des gerechten göttlichen Zornes gemacht, so hat Gott diese Masse geschieden, ob sie wohl gleichermaßen die Verdammniß verdient, und wollte einen Theil retten kraft seines absoluten, auf seine lautere und unverdient geschenkte Barmherzigkeit gegründeten Willens. Die Anderen läßt er aber in ihrer Verdammniß, indem er entweder die besonderen Sünden des Menschen oder wenigstens die Erbsünde voraussieht und sie in Folge dessen verdammte. Gott hat Christum also nur zum Heil dieser Auserwählten ausgesandt, und Christus ist nur für sie gestorben. Es werden auch Einige berufen, ob sie gleich nicht zu den Auserwählten gehören, ohne daß sie jedoch beharren, und es geschieht dieß zum Heil der Auserwählten.

So gibt es denn drei Arten von Menschen, die Einen kommen gar nie zum Glauben, die Anderen kommen dazu, ohne jedoch darin zu

beharren, daher sie doch in der Todsünde verbleiben; die Uebrigen kommen zum Glauben und beharren bis zum Tod in der Liebe. Für die Ersten ist Christus nicht gestorben und hat sie also auch nicht losgekauft; die in der zweiten Klasse hat Christus losgekauft, aber nur für einige Zeit, und er ist für sie gestorben, aber nicht für ihr Heil. Was nun aber die Letzten betrifft, so ist Christus für ihr Heil gestorben.

Alle Menschen auf der Welt sind bei der Strafe ewiger Verdammniß, und bei der, in dieser und in jener Welt unerläßlichen, Sünde gegen den heiligen Geist, *verpflichtet, zu glauben, daß sie zur kleinen Zahl der Auserwählten gehören*, für deren Heil Christus gestorben ist; sie sind verpflichtet, denselben Gedanken von jedem Menschen auf Erden zu haben, so gottlos er auch sey, so lange er nur noch einen Augenblick Leben übrig hat, indem man dem undurchdringlichen Geheimniß Gottes die Unterscheidung der Auserwählten und der Verstoßenen überläßt. Die Ueberzeugung der Schüler Augustins ist also, daß Gott einen absoluten Willen hat, Diejenigen zu retten, welche gerettet werden, und einen bedingten, auf dem Voraussehen beruhenden Willen, die Verdammten zu verdammen, daß das Heil vom Willen Gottes, die Verdammniß vom Willen des Menschen herkommt.

Obgleich die Kirche sich über diese, die heiligsten Wahrheiten bekämpfenden Irrthümer betrübt, fühlt sie sich doch weniger durch Diejenigen verletzt, welche dabei in ihrem Schoße bleiben und ihre Auktorität anerkennen. Die Empörung der Kalvinisten aber hat gar nichts Tröstliches. Die Kirche muß mit euch wie mit ihres Gleichen handeln, und, ohne daß sie sich auf die Rechte ihrer Auktorität stützen könnte, muß sie mit bloßen Gründen des Verstandes disputiren, wie sie sich denn auch anschickt, Jeden nach seinen eigenen Principien zu überzeugen. Denn man darf euch nur euern Verstandes-Principien überlassen, um euch zu vernichten.

Die Kirche breitet aber gegen die auf den beiden Extremen Stehenden die beiden Arme aus, und richtet an jeden Theil Worte des Friedens, womit sie zu sich einladet. — (Allein die an die Molinisten gerichteten Worte sind entweder verloren, oder sind sie von Pascal nie geschrieben worden; und das an die Kalvinisten Gerichtete ist nur angedeutet. Als Grundprincip wird immer die *Unterscheidung der beiden Stände* festgehalten, der bedingte Wille zum Heil Aller bei der Schöpfung, der absolute zur Rettung Einiger nach dem Falle.)

Der Mangel dieser Unterscheidung der beiden Stände ist die Quelle des Irrthums Beider, der Kalvinisten und der Molinisten. Vom Geist der Singularität geführt, haben die Einen (Kalvinisten) den Willen Gottes über die Frevler (über die Menschheit nach dem Fall) als den einzigen angesehen und in Gott im Augenblick der Schöpfung einen absoluten Willen gesetzt, die Einen zu verdammen, die Anderen zu retten. Die Anderen aber (die Molinisten) haben nur den Willen Gottes über die Menschen im Stande der Unschuld in's Auge gefaßt, ihn auch auf die Sündenbeladenen ausgedehnt und in Gott einen allgemeinen, bedingten Willen gesetzt, sie Alle zu retten. So sind wir denn auch mit den Molinisten einverstanden im Glauben an den Willen Gottes über das Heil der Menschen bei der Schöpfung, ohne daß hier irgend ein Unterschied zwischen uns Statt fände; dieser tritt erst ein über den göttlichen Willen nach dem Falle. Es ist aber ein entsetzlicher Unterschied zwischen uns und

den Kalviniſten in Beziehung auf den Willen Gottes bei der Schöpfung des Menſchen; wir kommen zwar in den Worten mit ihnen überein in Betreff des abſoluten göttlichen Willens bei der Erlöſung, differiren aber im Sinne; indem wir es ſo verſtehen, daß Gottes Rathſchluß ſpäter iſt als die Vorausſicht der Sünde Adams, und über die ſündenbeladenen Menſchen gefaßt, während die Kalviniſten behaupten, daß dieſer Rathſchluß nicht bloß früher iſt, ſondern ſelbſt die Urſache von Adams Sünde und über die noch unſchuldigen Menſchen gefaßt. — So behaupten denn die Moliniſten, die Prädeſtination und die Verwerfung geſchehen kraft der Vorausſicht der Verdienſte und der Sünden der Menſchen, die Kalviniſten leiten Beides von dem abſoluten Willen Gottes ab; während die Kirche lehrt, die Prädeſtination komme aus Gottes abſoluten Willen, die Verwerfung aus dem Willen der Menſchen und aus Gottes Vorausſehen.

Zu dem Beweis, daß dieſe Lehre der Kirche die Wahrheit ſey, iſt der Plan von Pascal wohl kurz vorgezeichnet, aber nicht ausgeführt. Er bleibt dabei der Hauptſache nach auf dem katholiſchen Standpunkt, der Tradition, der älteren Väter, der Päpſte, Concilien, der Doctoren, Cenſuren der Univerſitäten Löven, Douai und Paris nehmen den meiſten Raum ein. Seine Tendenz iſt zu zeigen, daß ſeit dem Falle die hinreichende Gnade nicht Allen gegeben iſt, obgleich Alle ihrer bedürftig ſind, daß es daher nicht Gottes Wille iſt, Alle zu retten.

Der bekannte Sorbonniſt Cornet hatte wenigſtens in Beziehung auf die Thatſache nicht Unrecht, wenn er, nach Des-Lions, ſagte, der Grundfehler des Janſenismus liege darin, daß ſeine ganze Lehre durchaus auf der Unterſcheidung der beiden Stände (vor und nach dem Falle) beruhe; da ſich die Janſeniſten nicht auf die Scholaſtik verſtehen, müſſen ſie ſich immer tiefer hinein verwickeln.

Wir finden in einer Handſchrift folgende Worte Pascals vom Jahre 1651: Auguſtin lehrt uns, daß in jedem Menſchen eine Schlange, eine Eva und ein Adam ſey. Die Schlange ſind die Sinne und unſere Natur, die Eva das Gelüſten (l'appetit concupiscible), der Adam iſt die Vernunft. Die Natur lockt uns beſtändig, das Gelüſten begehrt oft, die Sünde iſt aber nicht vollendet, wenn wir ihr nicht beiſtimmen. So wollen wir denn dieſe Schlange und dieſe Eva ihr Weſen treiben (agir) laſſen, wenn wir es nicht ändern können, aber Gott zugleich bitten, daß die Gnade unſeren Adam gehörig ſtärke.

Beilage VI. Zu Seite 73.

Talon ſucht zu beweiſen, daß in Frankreich keine Inquiſition eingeführt werden wolle.

Talon hielt bei Gelegenheit der königlichen Beſtätigung der Bulle von Alexander VII. im Parlament zu Paris, als offizielles Organ des Königs und als Advokat ſeiner Intereſſen, einen Vortrag (Herbſt 1657), worin die Anſicht des Hofs von ſeinen Rechten in der Kirche auseinandergeſetzt und gerechtfertigt wird. (Journaux de Deslions 12. Nov. 1657.) Die königliche Deklaration verlangt die Regiſtrirung der Bulle, erklärt aber

zugleich, daß die Bischöfe oder Erzbischöfe darum nicht auf größere Gewalt Anspruch machen sollen, als sie bisher gehabt. Nachdem Talon die Substanz der beiden Bullen auseinandergesetzt, stellt er als den Unterschied zwischen dem göttlichen und menschlichen Gesetz auf, daß jenes keiner Rechtfertigung bedürfe, während sie den menschlichen Gesetzen nöthig sey, eben weil sie von Menschen gemacht sind. Daher habe auch Tertullian gesagt, es sey ein Zeichen von der Ungerechtigkeit der Gesetze, wenn die Fürsten sich begnügen, sie auf ihre Auktorität zu stützen, ohne sie vor ihren Völkern zu rechtfertigen. Da er Advokat des Königs sey, habe er also die Deklaration zu rechtfertigen, welche der König heute wolle durchgehen lassen. — Er brachte nun alle die Einwendungen vor, welche man gegen die Bulle gemacht, wie sie nur aus politischen Rücksichten gegeben worden, ohne daß man die Parteien verhört oder das verdammte Buch geprüft; namentlich aber sage man, über eine Thatsache könne man dem Gewissen keine Verpflichtung auflegen, viele Doktoren lehren sogar, ein allgemeines Koncil könne nur Glaubensartikel aufstellen; er citirte darüber — Virgil und Horaz. Seine Majestät habe indeß das Recht, das Verfahren des Papstes in dieser Angelegenheit unter seinen Schutz zu nehmen, da die Koncilien sich nicht so leicht versammeln können; deßhalb stehe es dem Papste zu, einstweilen (provisionellement) über die in der Kirche sich erhebenden Differenzen einen Spruch zu thun und die Souveraine seyen durch ihre Frömmigkeit verpflichtet, die Rebellen zum Gehorsam dagegen zu vermögen. Es könne aber damit keine Inquisition in Frankreich eingeführt werden, weil das, was der König thue, nur eine Wirkung seiner Weisheit sey, keine dem römischen Stuhl erzeigte Unterwürfigkeit. Damit verwirft er also die Ansicht Derjenigen entschieden, welche die Könige nur zu Vollstreckern der Befehle des Papstes machen, er zeigt vielmehr, daß es den Königen zustehe, die Koncilien zu berufen; daher auch die heiligsten Bischöfe Konstantin den Bischof für das Aeußere der Kirche genannt. Wenn auch die Eifersucht der beiden Kronen (Frankreichs und Spaniens) unsere Könige verhindern, dieß Recht gegenwärtig zu üben, so haben sie doch nichts desto weniger die Auktorität dazu. Hierauf schilderte er mit Uebertreibung das Joch der Inquisition, welches für unsere Väter unerträglich gewesen; man dürfe, Angesichts der traurigen Folgen, welche sie in den benachbarten Provinzen hervorbringe, wohl sagen, daß sie den Frieden verspreche und den Krieg verursache; statt die Gewissen zu regeln, verwirre die Inquisition dieselben und richte sie völlig zu Grunde. Die Ursache davon liege darin, daß die Inquisition ihre Gewalt über die Gewissen ausdehne; diese aber seyen so eifersüchtig auf ihre Freiheit, daß man sie, wenn man sie nicht durch zwei vernünftige Mittel behandle, durch die Belehrung und die Sanftmuth, welche gewöhnlich nicht die der Inquisition seyn, zum Ungehorsam und endlich zur Verzweiflung treibe. Daraus schloß er, daß man — die Bulle annehmen müsse, hielt aber weislich dafür, daß man hinzufüge, man nehme die Inquisition nicht an. (Wirklich sehr naiv! wie sich der Schuldige oft durch sein Läugnen verräth. — Der gewöhnliche Betrug, als könnte eine papierne Protestation die natürlichen, nothwendigen Folgen einer Thatsache zu nichte machen.) Denn die Inquisition, schließt Talon, würde die Hoffnung betrügen, so uns die Wunder geschenkt hatten, welche die Geburt des Königs begleiteten, seine Regierung würde ein Reich der Sanftmuth und der Mildigkeit seyn.

(Die unbeabsichtigte Ironie, welche in dieser Deklamation gegen die unmittelbar römische Inquisition liegt, als wäre sie die einzige, wird Jedem fühlbar durch die Mittheilung, welche Des-Lions unmittelbar darauf macht: De la Haye sagt mir so eben, es sey ein Lettre-de-Cachet ausgegangen, um dü Hamel, den jansenistischen Pfarrer in dem Kirchspiel von St. Meri in Paris, nach Quimper ins Exil zurückzuschicken.)

Mazarin hatte eine eigene Weise seine Gegner zu beunruhigen und auf die Folter zu spannen. Um 1659 hofften die Männer von Port-Royal, man würde sie ignoriren, wenn sie sich in Schweigen hüllten. Den 23. März 1659 ließ Mazarin den Herzog von Liancour zu sich rufen und zeigte ihm die Gemälde in seinen Gallerieen; er hielt bei dem Portrait von Jansen an und da Liancour diesen nicht kannte, sagte ihm der Kardinal, wer es wäre, und fuhr fort, er halte diesen Mann für fromm und selig, weil er seine Bücher dem heiligen Stuhl unterworfen; mit Ihren guten Freunden, fügte er lächelnd hinzu, ist es nicht also. Da der Herzog auf eine artige Weise erklärte, er denke darüber nicht wie der Kardinal, so hub dieser mit einem halben Lächeln wieder an: ich bin nicht sehr mit ihnen zufrieden. Warum aber? antwortete der Herzog; Seine Eminenz haben ihnen vor zwei Jahren verboten zu schreiben und sie haben seitdem das Stillschweigen beobachtet. — Kurz sagen Sie ihnen, schloß der Kardinal, daß ich mit ihnen nicht zufrieden bin. Weder der Herzog, noch Port-Royal, dem er davon berichtete, wußte diese mysteriöse Sprache zu deuten. Der Herzog war indeß überzeugt, der Kardinal habe ihn allein darum in seine Gallerie gerufen, um ihm dieß zu sagen und die Jansenisten in Furcht oder Achtung zu erhalten.

Beilage VII. Zu Seite 73.

Gerede über die Jansenisten.

Des-Lions mußte es sich ins Gesicht sagen lassen, er sey ein Jansenist, weil er sich nicht laut gegen den Jansenismus ausspreche; auch bedachte er sich sehr lange, bis er die Censur Arnaulds durch die Sorbonne unterschrieb. Seine Tendenz war immer einen Vergleich zwischen beiden Parteien zu vermitteln. Es hinterbrachte ihm Jemand, die Sänger der Kirche von Senlis seyn sehr aufgebracht über ihn, weil er ihnen verbiete ins Wirthshaus zu gehen und wenn er dabei bleibe, so haben sie ausgemacht, gegen ihn, als gegen einen Jansenisten, Anklage zu erheben und Zeugniß abzulegen. Da er predigte, der Jansenismus sey eine unsichtbare Ketzerei, erhob sich alsbald auf der Kanzel ein Mönch gegen ihn. „Die Antijansenisten betrachten überhaupt die Mönche als ihre Hauptstütze. Die Mönche aber behaupten, sie haben mindestens eben so gutes Recht die Beichte zu hören, als die Pfarrer, da diese die Vollmacht dazu nur von den Bischöfen, die Mönche aber vom Papste haben."

Man wirft Des-Lions vor, er lehre (als Jansenist), man könne ohne den Glauben nicht selig werden; das sey aber doch gar zu hart, „denn wer ist versichert, daß er Glauben hat?"

Man betrieb schon 1654 beim Parlament Gesetze gegen jansenistische Konventikel. Die Theologen beider Parteien hatten ihre geschlossenen Versammlungen und Konferenzen an bestimmten Wochentagen. Seit 1656 sonderte man sich immer mehr von den Anderen ab und schloß auf jeder Seite die Unentschiedenen und Verdächtigen von diesen Versammlungen aus. Die jansenistischen Versammlungen hieß man, wie die der Hexen und Zauberer, petits sabbaths.

Schon 1657 traten 15 bis 20 Benediktiner aus ihrer Kongregation aus, weil sie die den Jansenismus verdammende Unterschrift nicht leisten wollten. St. Vincent sagte dabei, er habe wohl eben so viele deßhalb aus seiner Kongregation (von St. Lazar) ausgestoßen.

Ein Bischof erzählt 1656 Des-Lions, er habe in Paris die Superioren von St. Lazarus, vom Oratorium, von St. Nicolas du Chardonet und St. Sulpice gesehen. Dieß seyen die geistlichen Korporationen, durch welche Gott offenbar am meisten Bekehrungen und am meisten Heiligung in seiner Kirche wirke. Sie alle halten die jansenistische Partei für verdächtig und sprechen sich dagegen aus, um von sämmtlichen Mönchsorden nicht einmal zu reden. Dagegen wollte der Abt von St. Genevieve an das Parlament appelliren, ehe er das Formular unterschrieb. Es war zu dieser Zeit der Streit zwischen den Jesuiten und St. Genevieve besonders über den kanadischen Missionen entbrannt, namentlich darüber, daß jene in einer Lebensbeschreibung eines ihrer Missionäre gesagt, die Kanadier lieben besonders die schwarzen Röcke.

Der Papst sah es gar nicht gerne, wenn französische Theologen nach Rom kamen; es geschehe doch nur um Unterhandlungen anzuknüpfen, auszuspioniren und die Leute in diesen dunkeln Materien (worüber man in Rom weniger Bescheid wußte) zu überlisten. Den jansenistischen Doktoren legte man es übel aus, daß sie bei ihrer Rückreise (1653) nicht über Loretto gegangen, wie damals Jedermann that. Sie verrathen damit, daß sie vor dem Gefängniß bange gehabt, an das große Wunder, überhaupt an Reliquien, nicht glauben. — Die Jansenisten sollen behaupten, so viele Messen schaden der Religion vielmehr. Sie verbieten den Büßenden die ausgestellte Hostie anzuschauen, befehlen ihnen, im unteren Ende der Kirche, ja außerhalb des Portals zu bleiben. Einer sey, wie ein Hugonotte, vor dem herannahenden Sakramente aus der Kirche entflohen. Ein jansenistischer Geistlicher habe nur mit Untertauchen taufen wollen. — Knaben, welche früher Zöglinge von Port-Royal gewesen, sollen erzählt haben, man habe sie statt: Christe redemptor omnium, singen lassen: redemptor plurium.

Beilage VIII. Zu Seite 86.

Das Gefährliche an den Grundsätzen St. Cyrans über das Kommunicíren.

Unter den Papieren, welche zur Untersuchung St. Cyrans dienten und die uns mitgetheilt werden in Le progrèz du Jansenisme découvert, à Monseigneur le chancelier par le Sieur de Preville, Avignon 1655, in 4°, finden sich auch folgende Briefe von Nonnen an St. Cyran, unter dessen beichtväterlicher Leitung sie standen.

Agnes Arnauld von St. Paul, die Schwester der Mutter Angelika schreibt: Ich glaube, ich habe ein verhärtetes Herz, denn ich fühle nichts von Buße, noch von Demüthigung darüber, daß ich mich der Sakramente beraubt sehe; ich könnte wohl mein Leben lang so bleiben, ohne mir Kummer darüber zu machen. — (Die Feinde verdächtigten diese zu feuriger Mystik sehr befähigte Seele der Illuminatenlehre, daß die großen Geister ohne die Vermittlung des Brods und Weins communiciren.)

Den 12. Juni 1634 schreibt dieselbe: Es ist gewiß wahr, daß die Seele nicht um des Gebrauchs der heiligen Dinge willen heiliger wird, wenn sie nicht die wahre Liebe hat. — Ich bitte Sie bei der Barmherzigkeit, schreibt sie an St. Cyran, daß die Gesetze der geistlichen Disciplin an mir geübt werden, wie in alten Zeiten an den Sündern. —

Den 7. Mai 1638 schreibt sie: Mein Geist verliert sich in dem Vorschlage zu communiciren, welchen Sie mir gemacht; es ist mir dieses Mysterium durch seine Entbehrung, welcher ich mich unterzogen, schrecklich geworden, und ich kann nicht begreifen, daß ich zu dieser göttlichen Theilnehmung wieder eingeladen seyn soll. Ich bitte Sie, mein Vater, aufs demüthigste, mich bis zu Himmelfahrt Mariä in den Bußübungen zu lassen. Wollen Sie mir diesen Aufschub vergönnen, so hoffe ich, Gott werde mir die Gnade erzeigen, daß ich besseren Gebrauch davon mache, um minder unvollkommen in die Buße einzugehen. Ich höre nicht auf, mich zu freuen und zu staunen über die Gnade, welche wir vor (über) den gewöhnlichen Leuten voraushaben, daß wir durch das Licht, welches Sie uns darüber geben, die Nothwendigkeit der Buße anerkennen. Ich schließe damit, mein Vater, daß ich mich alles Bittens und Verlangens enthalte, indem ich es durchaus in dem verliere, was Sie über mich, und, wenn ich es zu sagen wage, über Gott selbst verfügen werden, da Gottes Annäherung zu mir (im Abendmahl) und sein Zurückziehen von mir von Ihrem Urtheil abhängt, welchem ich einen vollkommenen Gehorsam gelobe, wie es die Pflicht einer Seele ist, welche durch ein Wunder u. s. w.

Wir erkennen darin noch ganz die unmittelbare Herzenssprache der Verfasserin des geheimen Skapuliers; ihre höchste, einzige Wonne findet sie in völliger Dahingabe ihrer selbst, in der Entsagung auf das, was ihr das Liebste ist, so daß sie davon getrennt zu seyn verlangt, daß sie davon zurückbebt. Bei Anderen erweckten die Lehren und Ermahnungen St. Cyrans zu einer gründlichern Buße, als die gemeinhin geübte war, ein unbestimmtes, aber gerade darum um so feurigeres Verlangen, nicht bloß Gott das ganze Leben über für ihre Sünden genug zu thun, sondern sie glaubten sich verpflichtet, wenigstens einmal oder für einige Zeit etwas Außerordentliches zu leisten. Dazu entzündete besonders das Beispiel der ersten Jahrhunderte und seiner Märtyrer, welche St. Cyran als den rechten Spiegel der Heiligkeit vorzuhalten pflegte. Dadurch schien er Verachtung gegen die Kirche seiner Zeit zu säen. Voilà où nous rappellent tous les hérétiques (à l'église primitive) sagt Preville am Rand zu einer solchen Stelle.

Es konnte sich auch auf diesem Standpunkte, in dieser Gefühlsstimmung zugleich ein gewisser geistiger Stolz bilden, zu der kleinen Schaar der allein Heiligen zu gehören, welcher aber oft wieder durch das Verzagen verdrängt wurde, ob man auch nur würdig sey, dem Mahl der Versöhnung zu nahen. Die vollkommene Buße, die Bedingung davon,

ſtellte ſich dann als ſchreckendes Geſetz zwiſchen ſie und Chriſtum. So ſchreibt am 3. März 1634 unſere Agnes an St. Cyran über die Anfechtungen ihrer Schweſter Marie Magdalene: Sie ſagt, ſeit ſie von Ihnen belehrt worden, die Beichte im Geiſte der Kirche zu halten, habe ſie verſucht, mehr Gott als den Menſchen zu beichten. Jetzt aber befindet ſie ſich, wie ſie ſagt, in einer ganz entgegengeſetzten Extremität. Denn ſie nahe ſich dem Beichtſtuhl nur mit Zittern und Schrecken, aus Furcht, die nöthige Dispoſition nicht zu haben. Welche Mühe ſie ſich auch gebe, es ſcheint ihr, ſie finde nie in ſich Schmerz darüber, daß ſie Gott beleidigt, ſondern nur das Verlangen, dieſen Schmerz haben zu wollen. Sie hat wohl den Willen, ſich von allen Verfehlungen zu trennen, deren ſie ſich anklagt, und von allen, welche ſie als Gott mißfällig erkennen würde; was aber das Mißvergnügen darüber anbelangt, daß ſie einen ſo guten Gott beleidigt, ſo ſagt ſie, daß ſie nichts davon bemerkt, noch fühlt. So geſchieht es manchmal, daß ſie, wenn ſie gebeichtet, aus dem Beichtſtuhl herausgeht, indem ſie nicht zulaſſen kann, daß man ihr die Abſolution gebe und ſo gegen den Willen des Beichtvaters fortgeht, Gott um herzliche Buße zu bitten.

Durch alle dieſe Gefahren und Verirrungen, durch dieſe Seelenqualen, durch den Streit um contritio und attritio tönt doch ein Wort mächtig hindurch, welches namentlich der Wahlſpruch der erſten Einſiedler war, als Laubardemont ſie inquirirte, das Wort: Probet autem seipsum homo!

Beilage IX. Zu Seite 119.

Schriften zur Widerlegung der Provinzialbriefe.

Die erſten, beinahe gleichzeitigen Antworten der Jeſuiten auf die einzelnen Briefe, wie ſie eben erſchienen, ſind geſammelt herausgegeben in den Responses aux lettres provinciales publiées par le secrétaire du Port-Royal contre les PP. de la compagnie de Jesus, sur le sujèt de la morale desdits pères, à Liège chez J. M. Hovius, à l'enseigne du paradis terrestre 1658. 12. Ein Band.

Zuerſt hatten die Jeſuiten dem Verleumder einige Zeit gelaſſen, zu ſich zu kommen. Indeß begannen ſie damit, eine kurze Sammlung ſeiner Hauptbetrügereien zu geben und ſie unter die vier Klaſſen der Unehrlichkeit, der Unwiſſenheit, der Gottloſigkeit und des Irrthums zu bringen, welches die von der Ketzerei unzertrennlichen Charaktere ſind. Im Ganzen hätte man gar nicht nöthig gehabt, dem Ankläger zu antworten, man brauchte ihm nur auf jeden Vorwurf zu erwidern, er ſey ein Ketzer, verdiene alſo gar keinen Glauben.

Darauf folgte ein Brief an eine Perſon von Stande, worin die Anmaßung eines Laien auseinandergeſetzt wird, welcher ſich zum Reformator der Sitten mache und zum Lenker der Gewiſſen, ehe er Prieſter und Doktor geworden. Einige Zeit hernach erſchien ein anderer Brief, um die Quelle nachzuweiſen, woraus er ſeine Betrügereien geſchöpft, welches beſonders dazu beitrug, allen Katholiken einen ungemeinen Abſcheu gegen ſeinen ehrloſen Diebſtahl und Plagiat einzuflößen. (Es iſt dieß, wohl

eine Nachahmung der von Pascal erfundenen Manier, in eine Geschichte eingekleidet.) Ich habe, heißt es, dieser Tage zu Charenton erfahren, wer der Verfasser dieser Schmähbriefe ist. Denn dort verkauft man sie und nimmt sie im (reformirten) Konsistorium als ein zweites Evangelium auf. Ich war so glücklich dabei zu seyn, als der neunte Brief in guter Gesellschaft gelesen wurde, was diesen Ketzern unglaubliche Freude machte. Nach vielen Umschweifen vertraute man mir das Geheimniß an, der eigentliche Verfasser sey der verstorbene berühmte (reformirte) Theologe du Moulin; denn die guten Schriftsteller sterben nicht. Dieser habe schon in seinem Catalogue ou denombrement des traditions Romaines, Genève 1632 Dasselbe gesagt. Daraus sey zunächst die théologie morale des Jesuites Arnaulds geschöpft und mit noch weniger Vorsicht diese Briefe. Arnauld habe doch noch Alles ausgelassen, was gegen den Glauben der katholischen Kirche zu sehr anlaufe; besonders aber auch die Namen der nicht jesuitischen Doktoren, um auf die Jesuiten allein den Schimpf zu häufen und sich den Anschein zu geben, als hätte man es nur auf sie abgesehen.

Der Verfasser dieser Briefe hat nur das Verdienst eines rapiéceur, eines ravandeur, er hat bloß die seinem Vorgänger gestohlenen Fetzen wieder zusammengeflickt, auf eine Weise, welche die Ruthe verdient; nur hat er vergessen zu sagen, daß jenes Buch auf Parlamentsbefehl vom Henker verbrannt worden. Wenn man den Verfasser nach seinem Namen fragte, heißt es anderswo, würde er mit dem bösen Geist im Dämonischen antworten: Ich heiße Legion, denn wir sind mehrere.

Nachdem auch die Antwort auf den sechszehnten Brief erschienen war, erfolgte in Paris das Verbot, dergleichen ohne Erlaubniß zu publiciren. Die Jesuiten zeigten bei dieser Gelegenheit, welcher Geist sie bei der Vertheidigung ihrer Lehre geleitet. Denn es ging ihnen dabei wie einst einem tapfern Soldaten, welcher, als er schon den Arm zum Angriff gegen einen Feind aufgehoben hatte, mit seinem Hieb im Augenblick einhielt, als er zum Rückzug blasen hörte, indem seine Besonnenheit den Sieg über den Muth davon trug; wodurch er sich mehr Ruhm durch seinen Gehorsam erwarb, als er irgend durch seine Tapferkeit hätte erwerben können. Desgleichen zogen auch diese Väter allen Vortheilen, welche sie hatten, die Unterwürfigkeit vor, welche sie den Magistraten schuldig sind, und gehorchten so pünktlich deren Befehlen, daß sie selbst die zwei letzten Theile ihres Werks aufgaben.

Auch die Jansenisten sollen schon einen siebenzehnten Brief gegen den Papst fertig gehabt haben; da sie ihn aber nicht zu veröffentlichen wagten, soll er alsbald nach seiner Geburt durch das Feuer erstickt worden seyn.

Die Jesuiten trösten sich mit dem Spruch: Selig seyd ihr, wenn euch die Menschen um meinetwillen schmähen und verfolgen und reden allerlei Uebels wider euch, so sie daran lügen. Seyd fröhlich und getrost, es wird euch im Himmel wohl belohnet werden. Denn also haben sie verfolgt die Propheten, die vor euch gewesen sind. Ihr seyd das Salz der Erde.

Daß die ketzerische Wuth gerade auf uns sich geworfen, gereicht uns nur zur Ehre, als ein neuer Beweis, wenn er nöthig wäre, daß wer die katholisch-apostolische Kirche haßt, sich zuerst an der Gesellschaft Jesu vergreift. Es war von Anfang an das Loos dieser Gesellschaft, von allen Boshaften verfolgt zu werden, und es wird ihr also ergehen, so lange sie sich zur reinen Lehre und zur wahren Tugend bekennen wird.

Die Vorwürfe der Verleumdung, der Lüge aus Grundſatz, des Aergerniſſes wurden, wie immer, Wort für Wort, auf den Ankläger zurück geworfen. Sagte man von den Jeſuiten, daß ſie ſich zu allen möglichen Schwachheiten der verſchiedenſten Menſchen herabgegeben, ſo heißt es von dem Verfaſſer der Briefe: Er macht alle Welt auf Koſten ſeines Gegners lachen; denn da ſich nicht Alle deſſelben Spiels freuen, gibt es keine Art von Scherz, welche ſich nicht in ſeinen Briefen fände, damit ſie allen möglichen Leuten zur Ergötzung dienten. Wir begegnen darin ſubtilen Witzen, um den guten Köpfen eine Erholung zu gewähren, nützlichen, um die Reichen zu intereſſiren, gemeinen, um die Diener und Mägde zu amüſiren, gottloſen, die Zufriedenheit der Freigeiſter zu gewinnen, gotteslästerlichen, gut dazu, die Hexen auf dem Sabbath tanzen zu machen. Dieſe anmuthigen Poſſenreißers-Witze aber ſind der rechte babyloniſche Becher, worin dieſe Giftmiſcher ihre Lügen kredenzen; das Gegengift einer Antwort iſt daher durchaus nöthig.

Dieſem Verleumder zu Folge wäre die Lehre der Kaſuiſten, welche doch die Wiſſenſchaft der Beichtväter ſeyn ſollte und ihre Regel bei der ganzen Seelenleitung, ſie wäre nur eine vergiftete Quelle, welche die guten Sitten verderbt; ſo daß man, wenn man ihm glaubt, gegen alle Gewiſſensleiter Mißtrauen hegen müßte und den Gebrauch der Ohrenbeichte abzuſchaffen hätte, welche ja nur noch ein Mißbrauch und eine erſchreckliche Unordnung wäre. Das iſt offenbar ſeine verborgene Abſicht.

(Daſſelbe war ſchon Arnauld und ſeiner Schrift über das häufige Kommuniciren als letzte, geheime Abſicht untergeſchoben worden.)

Wäre der Gegner aus Eifer für die Wahrheit aufgeſtanden, getrieben von einem gerechten Gräuel vor der ſchlechten Lehre, ſo hätte er dieſe angegriffen, wo er ſie immer begegnet hätte, und ſich zu denen gehalten, welche ſie bekämfen, wie dieß von den Jeſuiten geſchieht. Aber er verräth ſelbſt ſeinen unbeſonnenen Haß gegen dieſe, und daß er ſich nur dafür rächen will, daß ſie beſonders die Lehre Janſens bekämpften. Darum hat er die anderen Orden verſchont. Welche Schmach bringt es dieſem Betrüger, daß er den Jeſuiten als ein neues, erſtaunliches Verbrechen anrechnet, daß ſie gelehrt, was man in den Werken ſo vieler ausgezeichneten Männer leſen kann, deren Heiligkeit und Klugheit allgemein verehrt wird. Sind dieſe Entſcheidungen etwa unſchuldig in allen andern Schriftſtellern und nur bei den Jeſuiten ungerecht? Iſt es ferner nicht eine ſtrafbare Ungerechtigkeit, boshafter Weiſe einer ganzen Kompanie anzurechnen, nicht was die Mehrzahl davon, ſondern was auch nur ein Einziger aus ihr geſagt. So müßte man auch die ganze Geſellſchaft der Apoſtel des Verraths anklagen, weil Einer von ihnen ſeinen Meiſter verrathen hat!

Es war ein weiſes Verfahren von St. Thomas und von St. Antonin, in einer Sprache, welche dem Volke unbekannt iſt, die Entſcheidungen zu ſchreiben, welche ihr ungereimt nennt. Von euch aber iſt es eine abſcheuliche Bosheit, daß ihr ſie publicirt habt in der Sprache des Volks.

Iſt es nicht unbeſonnen und gewiſſenlos von dieſen Schreibern, daß ſie in dieſen abſcheulichen Briefen aller Welt dieſe Grundſätze veröffentlichen und mittheilen, während ſie doch zugleich die Jeſuiten ſchelten, daß ſie dieſelben in ihren Büchern niedergelegt, welche nur Gelehrten und Doktoren bekannt ſind. Dieſen aber können dergleichen Schriften nicht ſchaden,

weil sie vielmehr ihr Urtheil darüber auszusprechen haben, und da ja darin verschiedene Ansichten und Meinungen der Schriftsteller an denselben Stellen nebeneinander gesetzt werden, so daß durch die eine die andere unschädlich gemacht wird. Unser Jansenist aber sucht solche Grundsätze aus mehreren Stellen zusammen und stellt sie so den Unwissenden in der Volkssprache vor Augen, vor Leuten, welche das Falsche nicht von dem Wahren zu unterscheiden wissen, noch das Nützliche von dem Schädlichen, noch das Zulässige vom Unzulässigen; so wirft er dem Blinden einen Stein in den Weg, um ihn zu Fall zu bringen; er macht eine Zisterne auf und schließt sie nicht wieder, gegen das Verbot Mosis. Ich weiß wohl, daß seine boshafte Absicht nur war, vor den Jesuiten Abscheu zu erregen durch die ihnen aufgebürdete Lehre; möge er aber wissen, daß eine große Gefahr obwaltet, er möchte Mehrere von diesen falschen, schlechten Grundsätzen unter der Auktorität und dem Namen der Jesuiten überzeugen, denen die Meisten mehr Glauben schenken werden, als diesen unbedeutenden Possenreißern, welche eben so wenig Wissen und Gewissen, als Ansehen haben.

Wirft man auch nur das Auge auf diese Rhapsodie von Stellen und Citaten, so wird man finden, daß es nur Lügen und Verleumdungen sind. Der Verfasser dieser Briefe verfälscht die meisten Stellen, welche er anzieht, er lügt oft mit Frechheit und Unverschämtheit. Er läßt Schriftsteller sagen, was sie nie gesagt, er zerstückelt und verstümmelt die Stellen, gibt sie nicht ganz, damit man ihren Sinn nicht erkenne. Absichtlich läßt er die Modifikationen aus und ihre Begränzungen, nur um ihre Ansichten lächerlich und gräulich zu machen. Man erinnere sich nur, auf welche Weise die Kalvinisten die Heilige Schrift citiren und die Stellen der heiligen Väter, daß auch sie eben so wenig Aufrichtigkeit (bonne foi) in ihren Citaten haben, als in ihrem Glauben; daß die Lüge der unzertrennliche Genosse der Ketzerei, also auch der Jansenisten-Sekte ist; daß es an mehreren Orten zum Sprüchwort geworden ist, statt „unverschämter Lügner" zu sagen: Du bist so gut als ein Jansenist.

Es ist aber eine Art von Gotteslästerung, heilige Dinge scherzweise zu behandeln. Gleicher Weise geben sich auch die Dämonen Mühe, durch ihre Spöttereien die Kraft des Exorcismus aufzuheben. So will auch dieser Mensch uns glauben machen, daß er es dem Eifer und der Frömmigkeit der größten Heiligen gleich thue, wenn er die Späße Kalvins überbietet. Wenn er scherzt, geschieht es mit Aergerniß; ist er entrüstet, so geht sein Unmuth bis zur Wuth; er ist ein Hanswurst, wenn er scherzhaft, und wird wüthend, wenn er ernsthaft seyn will!

Die vor uns liegenden Ausgaben der beiden bekanntesten, ausführlichsten Erwiderungen auf die Provinzial-Briefe sind:

Apologie pour les Casuistes, contre les calomnies des Jansénistes. Où le lecteur trouvera les vérités de la morale chrétienne si nettement expliquées, et prouvées avec tant de solidité, qu'il lui sera aise de voir que les maximes des Jansénistes n'ont que l'apparence de la vérité; et qu'effectivement elles portent à toutes sortes de péchés, et aux grands rélaschemens qu'elles blasment avec tant de sévérité. Par un théologien et professeur en droit canon (dieser ist Pirot, ein Jesuite). A Cologne 1658, in 12. (338 Seiten.) Im zweiten Theile (140 Seiten) finden sich einige Faktum der Pfarrer gegen diese Apologie

der laxen Moral der Kasuisten und Erwiderungen darauf; schließlich le Sentiment des Jésuites sur le livre de l'Apologie pour les Casuistes.

Réponse aux Lettres Provinciales de L. de Montalte ou Entretiens de Cléandre et d'Eudoxe. Bruxelles 1697, in 12 (404 Seiten). Die Titel-Vignette stellt die Wahrheit (oder die Moral der Jesuiten) dar, mit dem Fuße an einen Stein gekettet, knieend, mit einem Stabe in der Hand, wohl eine Nachahmung des Ecce homo; auf ihrem Haupte ruht das Flämmchen göttlicher Inspiration und die Sonne; im Hintergrunde steht der Regenbogen. Die Aufschrift: Pressa resurgere.

Pirot beginnt mit dem Vorwurf des fünften Briefs, daß die Jesuiten-Moral eine heidnische sey. Es ist wahr, daß die Moral der Kasuisten und Jesuiten zum Theil aus der ersten Secunda von St. Thomas gezogen ist, wo dieser angelische Doktor beinahe die ganze Moral von Aristoteles kopirt hat. Allerdings ist also etwas von dem wahr, was der Vorwurf behauptet, aber es wird dadurch nur der Engel der Schule beschimpft und Aristoteles verachtet. — Nur eine Verblendung, wie die eurige, konnte den Kasuisten einen Vorwurf aus einer Sache machen, welche alle übrigen Menschen als einen Gegenstand des Ruhms und der Ehre betrachten. Ihr glaubt sie sehr herunterzusetzen, indem ihr sie Philosophen betitelt; ihr glaubt ihre Tauglichkeit lächerlich zu machen, indem ihr die Versammlung der vierzig Jesuiten eine Versammlung von vierzig Philosophen nennt; während ihr doch, um sie zu verschreien, hättet sagen sollen, es habe diese Versammlung keine Versammlung von Theologen-Professen seyn können, weil kein einziger Philosophe darunter war. (Es war aber unmöglich, daß diese sogenannte Philosophie, welche nicht ehrlich die letzten Gründe und Wahrheiten prüfen und in Frage stellen durfte, etwas Wesentliches zur Aufdeckung der Grundübel beitragen würde; ihr Pensum war ihr aufgegeben, sie war die bloße, willenlose Dienstmagd, welche wohl darum auch nicht viel mehr verschlimmern konnte, als sofern sie das herrschende System scholastisch befestigte und durch manche eitle Frage und Distinktion noch lebloser machte.) Die Jansenisten dagegen werden als überhirnische Visionäre und Illuminirte behandelt. Das einzige Mittel, das Nicole gibt, sagt Daniel, ist, daß man sich an Gott zu wenden habe, als dürfte man jeden Augenblick einer speziellen Offenbarung von oben gewiß seyn.

Da die Jansenisten aber den Gebrauch der Vernunft und der natürlichen Kräfte zur Bezwingung der Leidenschaften verwerfen, fährt Pirot fort, so ist ihre Moral, sind die Konsequenzen aus ihrer Lehre schlimmer als die von Mohamet. Beide sind Fatalisten, nur daß die Jansenisten ihre Seelen preisgeben, während die Türken bloß ihr zeitliches Leben den Zufällen, dem blinden Fatum aussetzen. Nur daß der Fatalismus der Türken die natürlichen Tugenden nicht zerstört, der der Jansenisten aber sie durchaus aufhebt. (Dieß war längst auch den Kalvinisten vorgeworfen worden.)

Die Kasuisten folgen den deutlichen Aussprüchen der heiligen Schrift, aber sie halten es dabei nicht wie die Kalvinisten, welche durch sie alle anderen Bücher ausschließen wollen, als fänden wir Alles in der heiligen Schrift entschieden. Sie wissen, daß man darin Beispiele findet, welche man nicht nachahmen darf, indem Gott in gewissen Fällen von seinem Rechte Gebrauch gemacht hat, vom natürlichen Sittengesetz zu dispensiren. So haben die Verfasser der Kapitularen Karl des Großen manche

Einfältigkeiten begangen, indem sie sich zu sehr an die Schrift gehalten und bei ihr mehr stehen geblieben, als sie es selbst verlangte. Es wäre zu befürchten, daß die Jansenisten, wenn sie eine Moral aufstellten, in denselben Fehler verfielen. Daher spricht Arnauld in allen seinen Schriften (über Moral) nie von den Ordonnanzen unserer Könige, und rechnet sie nie unter die Dinge, welche die Kasuisten und Beichtväter wissen müssen, denen sie nachzukommen haben. Ueberdieß sind die Kasuisten eigentlich nur die Kommentatoren und Kompilatoren der päpstlichen Dekretalen, sie haben nur die Glossen dazu gemacht; die Jansenisten greifen jene nur darum so feindselig an, weil sie den Texten, der päpstlichen Gewalt selbst Feind sind, und nicht wagen, diese offen anzugreifen. Da die Jansenisten die Quelle der Sünde nicht in der Schuld des wirklich freien menschlichen Willens suchen, so bürden sie dieselbe den Kasuisten auf; konsequent müßten sie aber nur den heiligen Geist anklagen, daß er seine allein heiligende, zwingende Gnade nicht mehr so reichlich, wie in den ersten Jahrhunderten, über die Kirche ausgieße.

Pascal wird in Betreff des Dialogs vorgeworfen, daß ihm dem „Secretair von Port-Royal," um die Weise eines Jesuiten nachzuahmen, sein Affen-Naturel gut zu Statten gekommen.

Zum vierten Provinzial-Briefe. Pirot kommt immer wieder darauf zurück, daß ein bürgerliches Gesetz nur durch seine Publikation Rechtskräftigkeit und Verbindlichkeit erhalte; also ist überhaupt kein göttliches und natürliches Gesetz verbindlich, außer für Denjenigen, welchem es bekannt ist. Das erkennen die Jansenisten zwar in Betreff des evangelischen Gesetzes an, aber sie erklären den Menschen dem natürlichen Gesetze gegenüber für verpflichtet, wenn er es auch nicht kennt. Sie haben eine Art von Unwissenheit erfunden, womit die Menschen zur Strafe für die Sünde Adams geschlagen sind, und sagen, daß die Handlungen oder Unterlassungen, welche aus dieser Unwissenheit hervorgehen, nichts desto weniger wirklich Sünden und strafbar seyen.

Man braucht weder Theologe, noch Philosophe zu seyn, um die Nullität dieser Unterscheidung zu bemerken; es braucht nur ein wenig gesunden Menschenverstand und ein wenig Nachdenken über das, was unter den Menschen vorgeht, um sich zu überzeugen, daß Gott weit entfernt ist, uns die Unwissenheit anzurechnen, welche uns in Folge der Sünde Adams erwächst, und daß er dadurch verursachte Handlungen bestrafen sollte. Denn vorausgesetzt, man hätte einen Sklaven zur gerechten Strafe für ein Verbrechen die Augen ausgestochen; konnte nachher sein Herr auch noch von ihm verlangen, daß er in ganz Paris herumlaufe, wie früher, als er noch sehend war? Und auf den Fall, daß er seine Bestellungen nicht eben so gut besorgte, wäre es vernünftig, ihn zu strafen, wenn er sein Möglichstes gethan, um die Befehle seines Herrn auszurichten? Gottes Vernunft und Billigkeit ist aber unendlich höher, als die der Menschen. Der Mangel an Kenntniß, welcher uns zur Strafe für die Sünde unseres Vaters geworden, ist viel weniger strafbar an uns, als die Blindheit des Dieners, welchem für seine eigenen schlechten Handlungen die Augen ausgestochen worden. Gott dieser Grausamkeit anklagen, ist also eine Gotteslästerung, und die höchste Gotteslästerung.

(Die Jesuiten läugnen nicht bloß die Anrechenbarkeit der bei solcher Unwissenheit begangenen Sünde, oder vielmehr gesetzlosen That, sondern

sondern sie behaupten, daß überhaupt ein solcher Zustand, worin die nothwendige Erkenntniß und die zureichende Gnade mangelt, nicht vorkomme. Es ist dieser Streitpunkt überhaupt nur der sekundäre Ausdruck der Frage, ob es eine über das Menschengeschlecht herrschende Macht des Bösen gebe, von welcher wir nur durch die Gnade erlöst werden können.)

Haben die verhärteten Sünder wirklich keine Erkenntniß des Bösen, so behaupte ich mit allen Theologen, daß sie mit diesen Handlungen nicht sündigen, da diese mehr die eines Thieres, als eines Menschen sind; ohne Freiheit gibt es keine Sünde, ohne Erkenntniß des Guten und Bösen in dem uns vorliegenden Falle gibt es keine Freiheit. Ich erkläre auch, daß in diesem Falle die Theologen nicht das Daseyn hinreichender Gnaden anerkennen, da Gott sie nur Denen gibt, welche sich der Vernunft bedienen, nicht aber den Kindern, den Narren, den Schlafenden und *Denen, welche von einer Leidenschaft fortgerissen handeln.* (Es scheint, Pirot sey dießmal selbst in diesem Falle. Denn so müßten also diese von der Leidenschaft zum Bösen Fortgerissenen entweder nicht sündigen — da ihnen die nothwendige Bedingung einer anrechenbaren Handlung gefehlt — oder müßten sie im Stande seyn, ohne die Gnade (selbst ohne die suffisante) der stärksten Sündengewalt (dem emportement de quelque passion) zu widerstehen. — Was hilft das Wissen ohne das Können, würde der Jesuite jedem Anderen entgegenhalten.)

Zum fünften Provinzial-Briefe. Sehr merkwürdig und durchaus charakteristisch ist der Beweis, welchen Pirot Seite 78 für den *Probabilismus* führt, indem er unwillkürlich zeigt, wie wenig mit einer bloß äußeren Autorität zu einer wahren Sicherheit und Gewißheit zu kommen ist, da jene sich nothwendig selbst zerspalten muß; wie wir dieß an der Tradition und hier an der letzten, höchsten Autorität der Kirche sehen. In Rom mochte man Pirot übeln Dank dafür wissen, wenn er also spricht: Um nicht weiter zurückzugehen, berufe ich mich nur auf das, was in Frankreich während der letzten Schismen geschehen, welche die Kirche so lange getrennt haben. Hatten wir Gewißheiten (certitudes, Mehrzahl), daß die Päpste, in deren Obedienz wir lebten, die wahren Statthalter Christi waren? Durchaus nicht; Niemand war dessen gewiß und so lebten die Prälaten Frankreichs, die Universitäten, der Adel und der ganze dritte Stand nur unter Probabilitäten; Probabilitäten, welche den Italienern und den Nationen, welche den anderen Obedienzen folgten, so schwach schienen, daß sie Klemens VII. und Benedikt XIII., welchen Frankreich so lange anerkannt, nicht zu den Nachfolgern Petri zählen. So wären denn in diesen Zeiten Alle, welche in diesen Probabilitäten gelebt, nach der Maxime der Jansenisten, die sich nur nach Gewißheiten richten, im Stande der Todsünde gewesen und Alle, welche in dieser Obedienz gestorben, sind verdammt, weil sie nicht dem einzigen wahren Lichte gefolgt sind, welches Gott damals den Italienern gegeben! — Wir wissen aber durchaus das Gegentheil davon und Gott selbst hat es durch Wunder erklärt, welche damals von Menschen gethan wurden, die in jeder Art von Tugenden ausgezeichnet waren, ob sie gleich unter den verschiedenen Obedienzen lebten. Daraus folgt, daß die Lehre der Jansenisten, welche die probabeln Meinungen verdammt, gewiß skandalös, für ganz Frankreich injuriös und sicheren Zeichen entgegen ist, welche Gott uns gibt, *daß er Handlungen nicht als Sünde anrechnen wird, welche in der Probabilität*

einer Meinung gethan sind, wenn diese gleich falsch ist. Vielleicht verdankt Pirot dieser Stelle seine Censur, wie Jansen einer ähnlichen.

Pirot fährt fort: Der Vorwurf der Jansenisten ist wahr, daß die Kasuisten lehren 1) daß man von zwei probabeln Ansichten der (für das Seelenheil) weniger sicheren folgen kann, 2) daß man von zwei probabeln Meinungen diejenige wählen könne, welche weniger Probabilität hat und daß 3) diese Probabilität nicht so von der Zahl der Autoren abhängt, daß man nicht der Ansicht eines einzigen folgen könnte, wenn ihm gleich mehrere ausdrücklich entgegenstehen. Die wahre Regel, welcher die Kasuisten folgen, lehrt, daß sobald eine Meinung nur probabel ist, sie auch sicher (assuré) ist, und daß man keine Gefahr läuft, verdammt zu werden (eine Todsünde zu begehen), wenn man ihr folgt.

Wenn die Jansenisten aber diese Grundsätze verwerflich finden, namentlich den, daß man auch der Meinung eines einzigen Kasuisten folgen könne, warum finden sie es denn nicht bedenklich, auf die Autorität des Einen Jansen oder Arnauld hin, die nur durch die eines Luther und Kalvin gestützt ist, die Lehre aller gleichzeitigen kirchlichen Theologen zu verwerfen?

Ungleich besonnener und feiner verfährt der anonyme Verfasser der Reponse aux Lettres Provinciales, d. h. der Pater Daniel, zumal von vorn herein. Auch nach dem Zeugniße eines sehr kompetenten Mannes, Bayle's, ist diese Widerlegung der Provinzial-Briefe die erste, welche wirklich in Betracht kommt. Sie muß schon vor 1694 geschrieben seyn. Es ist ein großer Beweis der Bestürzung, in welche Pascal die Jesuiten versetzte und vielleicht davon, wie ihre Sache doch nicht die beste war, daß die Kompanie gegen 40 Jahre brauchte, um eine auch nur einigermaßen zulässige Rechtfertigung zu Stande zu bringen.

Daniel erweist sich durchaus als den Zeitgenossen Bayle's, indem er die herrschenden skeptischen Grundsätze sich zu Bundesgenossen zu machen weiß. Fürerst ist Niemanden, auch Pascal nicht, aufs Wort zu glauben. Eine Eigenthümlichkeit, namentlich des französischen Skepticismus, ist eine Art Neid und Mißtrauen gegen die persönliche Größe, wie gegen Alles, was sich über das gewöhnliche Niveau erhebt. Der Athener, welcher auf Aristides Verbannung stimmte, weil es ihn ärgerte, daß man diesen allein den Gerechten nenne, charakterisirt auch ihn. So sagt auch Daniel von Pascal durch den Mund des Eudoxe: Ich gestehe, daß es mir ein wahres Vergnügen machen würde, an dieser Sonne, welche man mir als ein durchaus lauteres Licht darstellen will, Flecken zu finden.

Nur vermöge der Reflexion, sagt Daniel, überwinden wir den Hang unseres Geistes zum voreiligen Urtheilen (bewundern das, was Andere bewundern). Unser Geist aber ist durch seine Natur bestimmt über Alles zu urtheilen und zu gleicher Zeit Feind der Anstrengung, die man es sich muß kosten lassen; er liebt die Wahrheit so sehr, daß er sich beinahe immer dem ergibt, was — nur den Schein hat. Nie aber hat man uns in irgend einer Sache so viele Hinterhalte gelegt, uns feiner in die Schlingen gelockt. Von beiden Seiten schreit man uns zu: Nehmt euch vor Vorurtheilen in Acht! urtheilt hier nach der bloßen Vernunft, nach der bloßen Erfahrung und Entwicklung der Thatsachen. — Nach diesem Rath nimmt er sich denn auch vor, bei seiner Prüfung ganz unparteiisch zu verfahren.

Die Schrift Daniels concentrirt sich auf die Frage des Probabilismus, und auch darin müssen wir seine Wahl billigen, denn dieser war

ja die Quelle und die Rechtfertigung aller einzelnen widersittlichen Entscheidungen. Es wird dazu namentlich die von dem Jesuiten geschriebene Quaestio facti zu Grunde gelegt und behauptet, daß nie irgend eine Lehre den Jesuiten weniger eigenthümlich war, als die von den probabeln Meinungen, daß sie schon vor ihrem Aufkommen mit allen ihren keckſten Grundsätzen von den angesehenſten Bischöfen, auf den bedeutendſten Universitäten, von allen thomistischen Doktoren gelehrt worden. Die Jesuiten haben nur das Besondere dabei, daß sie namentlich, vor Allen Comitolus, sich gegen das Princip des Probabilismus erhoben. Die Schriften des Letzteren gegen den Probabilismus haben die Janseniſten, auch Pascal, zu ihren Angriffen gegen die Jesuiten sehr ausgebeutet, ohne zu sagen, daß sie sich der Pfeile aus dem Köcher eines Jesuiten bedienen. — Beide Theile konnten mit einem gewiſſen Rechte St. Karl Borrome und St. Franz von Sales für ihre Ansicht über Disciplin und Moral anführen; in Betreff des Dogma's und der Probabilität, wenigstens als Princip, waren sie den Jesuiten günstiger.

Der Sorbonniſt Gamache lehrt: Man iſt vor seinem Gewiſſen nicht verpflichtet gerade die probabelſte Meinung, sondern überhaupt nur eine probable, zu befolgen, welche von geschickten Leuten gebilligt wird, bis sich die Kirche dagegen entschieden oder die Theologen sie durchaus aus ihren Schulen verworfen und verbannt. Indeß hat man in Betracht des Aeußeren sich in Acht zu nehmen, um die Schwachen nicht zu ärgern und auf die Gewohnheit Rücksicht zu nehmen. Bail, Sous-Penitencier von Notre-Dame, wohl derselbe, welcher einige Zeit lang um 1661 geiſtlicher Oberer von Port-Royal war, schreibt: Obgleich Einige im Allgemeinen lehren, daß man mit ruhigem Gewiſſen einer minder probabeln Meinung folgen könne, so scheint mir doch, daß man diese Lehre beschränken müsse auf die Materie von den (sittlichen) Vorschriften, ohne sie auf die Materie der Sakramente auszudehnen. (Was das sagen will, erhellt aus Pirot. Siehe oben im Text.)

Pirot sucht auf Pascal namentlich auch den Verdacht zu werfen, als habe er Freude an Unsauberkeiten, ja er sucht zu beweisen, daß der Janseniſmus hauptsächlich auch als Vorwand und Deckel fleischlicher Vergehungen dienen solle. Denn ohne besondere Gnade kann man nicht keusch seyn; diese Gnade kann sich aber Keiner geben. Pascal rückt den Kasuiſten, vielleicht mit zu weniger Rücksicht auf die Ausführbarkeit in gar manchen Fällen, ihre Behauptung auf, daß unzüchtige Weiber den Lohn ihrer Vergehungen nicht zurückzugeben haben. Darüber Pirot: Il a donné à son lecteur un juste sujèt de croire, qu'il n'est pas si chaste qu'estoit Joseph et que s'il n'avoit été dépouillé d'une autre façon que ce Patriarche, peut-être il n'auroit tant fait d'invectives contre les Casuistes de ce qu'ils n'obligent pas les femmes à restituer à ceux qu'elles ont devalisés par leurs cajoleries!

Pascal hatte namentlich die Entschuldigungen angegriffen, welche einige Jesuiten an die Hand geben, um die Reichen von der Verpflichtung des Almoſens, der Unterstützung der Nothleidenden zu dispensiren. Es hing dieß mit dem Erschaffen der Bußdisciplin zusammen. Dagegen sagt Pirot: Heißt das nicht aufrühreriſch seyn, wenn man die Armen aufzuwiegeln sucht, indem man ihnen sagt, daß der Ueberfluß der Reichen nach der Gerechtigkeit ihnen gehört? verdient man damit nicht

als Störer der öffentlichen Ruhe gezüchtigt zu werden? Eure Handlungsweise gibt Mehreren den sehr starken Verdacht, eure Kabale sey von Judas Geiste besessen, ihr nehmet nur, wie er, die Armen zum Vorwand, um die Kasse des Herrn N. zu füllen. — Wäre Alles Gemeingut, so würde Niemand arbeiten wollen. Die Maxime der Jansenisten gibt dieser Tagdieberei Nahrung, denn Niemand würde sich darum sauer werden lassen, Ueberfluß zu erwerben, wenn die Reichen verpflichtet wären, Denen, welche in großer Noth sind, all' ihren Ueberfluß zu geben.

Die Jesuiten warfen Pascal vor, daß er den Unterschied zwischen dem, was nur in der Theorie und dem, was auch in der Praxis wahr sey, verwische. Pascal erwidert ihnen, sie haben die Brücke von dem Einen zum Anderen selbst geschlagen durch die Formel: daß man dieses oder jenes theoretisch Wahre in der Praxis nicht leicht zugestehen dürfe. Als ihr es unternahmet, die Gewissensfälle auf eine nachsichtige, accomodirende Weise zu entscheiden, habt ihr welche gefunden, wobei die Religion allein interessirt war, wie die Fragen von Buße, Pönitenz, Liebe Gottes, und alle, welche das Innere der Gewissen angehen. Aber ihr seyd auch auf andere gestoßen, wobei der Staat so gut interessirt ist, als die Religion, wie die vom Wucher, der Banquerouten, dem Morde und anderen ähnlichen. Es ist aber schmerzlich für Diejenigen, welche eine wahre Liebe zur Kirche haben, daß sie sehen müssen, wie ihr bei einer Unzahl von Gelegenheiten, bei welchen ihr nur die Religion zu bekämpfen habt, ihre Gesetze ohne Rückhalt, Unterschied und Furcht umgestürzt habt; wie es bei euern so kecken Meinungen über die Liebe Gottes und die lebendige Buße vor Augen liegt; nur weil ihr wußtet, daß Gott hier seine Gerechtigkeit nicht auf eine sichtbare Weise übe. Wo aber der Staat ebensogut interessirt ist, als die Religion, hat eure Furcht vor der Gerechtigkeit der Menschen eure Entscheidungen getheilt und über diese Materien zwei Fragen gebildet; die eine, welche ihr die der Spekulation nennt, in welcher ihr diese Verbrechen an sich selbst betrachtet, ohne Rücksicht auf das Interesse des Staats, sondern allein in Beziehung auf das göttliche Verbot, erlaubt ihr ohne Anstand und stürzt damit Gottes Gesetz um; die andere Frage nennen wir die praktische. In dieser billigt ihr, — in Betracht des Schadens, welchen der Staat davon nehmen würde und Angesichts der Magistrate, welche die öffentliche Sicherheit aufrecht erhalten, — nicht immer in der Praxis diese Morde und Verbrechen, welche ihr in der Spekulation erlaubt findet, um euch dadurch von Seiten der Richter gedeckt zu halten.

Bei Gelegenheit der unwahren Anklagen der Jesuiten, als sey Port-Royal auch in der Lehre vom Meßsakrament und von der Transsubstantiation mit Genf einverstanden, beruft sich Pascal auf ein Wort Dr. Arnaulds; er halte sich für glücklich an einem Orte zu wohnen, wo man den Heiligen der Heiligen ohne Unterlaß auf dem Altare (die Hostie) anbete. Pascal fügt ganz richtig hinzu: Es ist diese Anbetung dem Glauben der Kalvinisten viel mehr entgegen, als die reelle Gegenwart des Leibes selbst; indem, wie der Kardinal Richelieu in seinen Kontroversen sagt, die neuen reformirten Geistlichen in Frankreich, nachdem sie sich mit den Lutheranern vereinigt, welche ja die reale Gegenwart Christi im Abendmahl glauben, erklärt haben, sie seyn von der katholischen

Kirche in diesem Mysterium nur noch in Betreff der Anbetung getrennt, welche die Katholiken der Eucharistie darbringen. — Wenn St. Cyran und Arnauld nur gelehrt hätten, was man von diesem Sakrament *glauben*, und nicht auch was man *thun* muß, um sich darauf vorzubereiten, wären sie (in euern Augen) die besten Katholiken der Welt gewesen und es hätten sich keine Zweideutigkeiten in ihren Ausdrücken von reeller Gegenwart und Transsubstantiation gefunden.

Aber da einmal Alle, welche eure schlaffen Grundsätze bekämpfen, Ketzer seyn müssen und zwar namentlich in dem Punkte, worin sie euch angreifen; wie wäre es möglich, daß Arnauld nicht in der Abendmahlslehre ein Ketzer seyn sollte, nachdem er ausdrücklich ein Buch gegen eure Entweihung dieses Sakraments geschrieben. Euch ist es freilich gleichgültig, ob der Tisch Christi voll Gräuel ist, wenn nur eure Kirchen voll von Menschen sind. Und wenn je der Verdacht mit den Kalvinisten, das Meßopfer zu verachten, nothwendig entweder auf euch, oder auf uns fallen müßte, so würde es verdächtig mit euch stehen. Die Aussprüche jener Männer sind eben so katholisch, als die eurigen; nur daß ihre Handlungsweise ihren Glauben bekräftigt, die eure den eurigen Lügen straft. Denn wenn ihr, ebensogut als sie, glaubt, daß das Brod wirklich in Christi Leib verwandelt ist, warum verlangt ihr nicht, wie sie, daß das Herz aus Stein und Eis in Denen, welchen ihr rathet, sich ihm zu nahen, wahrhaftig in ein fleischern und liebevoll Herz verwandelt sey? Wenn ihr glaubt, daß Christus im Stande des Todes darin ist, um Die, so hinzutreten, der Welt, der Sünde, sich selbst absterben zu lehren, warum veranlaßt ihr Diejenigen hinzuzutreten, deren verbrecherische Leidenschaften noch durchaus lebendig sind? Wie kommt ihr dazu, Diejenigen für würdig zu achten, das Himmelsbrod zu essen, welche nicht würdig sind, das irdische zu empfangen?

Bezeichnend ist, daß die Jesuiten aus folgender Stelle St. Cyrans den Schluß gemacht, daß er das Meßsakrament verachte und Kalvinist sey, weil er nämlich einen seiner Freunde über den Tod seiner Mutter mit den Worten tröstet: das angenehmste Opfer, so man Gott bei dieser Gelegenheit darbringen kann, ist das der Geduld.

Pirot behauptet namentlich, *Augustin* schon sey in seinen Moralgrundsätzen sehr lax gewesen, so daß ihn Neuere zu wenig streng gefunden; er divertire seine Leser oft durch Fragen, welche mehr der Kuriosität, als des Nutzens wegen gethan werden. Als musterhafte Schriftsteller unter den Weltgeistlichen seiner Zeit rühmt er über Pönitenz Jean Morin; über das kanonische Recht Marca und Florent, über Theologie Abelis, über Moral Marandé. — Daniel behauptet, daß bei den Jesuiten nicht sowohl Molina, als Suarez die größte Autorität sey. Auf den spanischen Universitäten namentlich sey sein Ansehen so groß, daß man selbst bei Disputationen seine Ansicht nicht sowohl zu widerlegen wage, als die eigene wo immer möglich damit in Uebereinstimmung zu bringen suche. Die Bewohner mehrerer Städte, besonders die von Perpignan, selbst die Handwerksleute, theilen sich in Suaristen und Thomisten, sogar bei den Spielen, wobei jeder Partei nimmt. So rufen beim Kugelspiel bald die Suaristen, bald die Thomisten triumphirend auf und sind bereit, die Einen sich für die prémotion physique, die Anderen für die science moyenne zu Boden schlagen zu lassen.

Ueber die Wirkung der Provinzialbriefe läßt Daniel Eudore sagen: Man muß gestehen, daß sie dem guten Namen der Jesuiten einen schrecklichen Stoß gegeben, daß sie diesen eine sehr große Zahl ihrer Freunde bei Hof, in Paris und in den Provinzen untreu gemacht (débauché). Nichts hat die Partei ihrer Gegner mehr verstärkt; nie wurde eine Diversion mehr zur Zeit gemacht und mit mehr Wirkung. Dieses Buch allein hat mehr Jansenisten gemacht, als der Augustin von Jansen und als alle Werke Arnaulds zusammen.

Dieß Buch hat noch mehr gemacht, fügte Kleander hinzu; es hat eine dritte, mittlere Partei in Frankreich gebildet, die Partei Derer, welche voll Abscheu vor Neuerungen in den Streitigkeiten über die Gnade sich der Kirche mit ehrlichem Herzen unterwerfen, ohne durch die nicht sehr aufrichtige Unterscheidungen der Thatsache und des Glaubensgesetzes zu chicaniren, welche aber die Schlaffheit in der Moral, deren man die Jesuiten beschuldigt, nicht ausstehen können. Glaubt mir, diese Partei ist nicht weniger zahlreich, als die beiden ersten.

Die Apologie pour la doctrine des Jesuites, envoyée à Msgr. d'Arras sagt über den Vorwurf, welchen man den Jesuiten in Betreff der Lehre von der Liebe zu Gott macht: Diesen Vorwurf hat man erhoben bei Gelegenheit der Schrift: La défense de la vertu, worin Sirmond (nicht der berühmte) davon handelt, ob und daß es erlaubt sey aus Furcht, aus Hoffnung, oder überhaupt aus einem anderen Motiv zu handeln, als aus dem der lauteren Liebe zu Gott. (Es ist dieß der offenbare Gegensatz gegen die Richtung, welche sich bald darauf als Quietismus kund that.) Die Ansicht Sirmonds ist nur, es gebe ein Gebot, welches uns verpflichtet zu effektiver Liebe Gottes, das heißt, alle anderen Gebote bei der Strafe der Verdammniß zu beobachten, sey es nun durch das Motiv der Tugend, der Hoffnung oder der Religion oder sonst einer Tugend. Aber es gibt kein Gebot der affektiven Liebe, der durchaus reinen, uninteressirten Liebe, welche uns durch sich selbst verpflichtet, innere, formelle, der Tugend der Liebe eigenthümliche Akte zu vollbringen. Daher haben die Gegner gesagt: Die Jesuiten sind so weit gegangen, daß sie die Gottlosigkeit behaupteten, der innere Akt der Liebe Gottes sey nur gerathen, nicht befohlen.

Allein dasselbe war schon zuvor von sehr namhaften katholischen Theologen, namentlich von den Dominikanern bewiesen worden; die Jesuiten haben ihnen dabei vielmehr widersprochen. Letzteres wird durch folgende Stellen bewiesen. Suarez: Es gibt ein allgemeines Gebot, Gott zu lieben. Dieses Gebot verpflichtet manchmal durch sich selbst. Indeß ist es schwer, positiv die Zeit zu bestimmen, wo es verpflichtet. Es läßt sich darüber nur dasselbe sagen, was vom Gebot der Restitution gilt, daß man verpflichtet ist, es nicht lange zu verschieben. Man muß die durch dieses Gebot befohlenen Akte (de charité envers Dieu) von Zeit zu Zeit wiederholen. Nach Arriaga soll dieser Akt des Jahres wenigstens einmal erneuert werden, namentlich wenn man anfängt, von seiner Vernunft Gebrauch zu machen und auf dem Todtenbette; auch wohl wenn man eine sonderliche Wohlthat von Gott empfängt. — Becan schreibt: Es gibt ein gedoppeltes Gebot, Gott zu lieben; das erste ist ein allgemeines Gebot, welches im ganzen Dekalog enthalten ist und das uns zur Beobachtung des göttlichen Gesetzes verpflichtet. Das zweite ist ein besonderes und

positives, welches uns verpflichtet, einen Akt der Liebe hervorzubringen; sey es nun, daß dieser Akt eine Bewegung der Liebe gegen Gott sey oder der Verabscheuung der Sünde, sofern sie Gott beleidigt.

Mit diesen und ähnlichen Stellen soll bewiesen werden, daß beinahe kein jesuitischer Theologe zu finden sey, welcher je die Nothwendigkeit eines Akts der Liebe Gottes für die Seligkeit geläugnet hätte.

Pirot hatte gesagt: Die Jansenisten haben uns nur die Irrthümer St. Cyran's und Jansens feil zu bieten, welche den Grundsatz festhalten, die Christen müssen in all' ihren Handlungen Gott lieben; es gebe keine tugendhafte Handlung, wenn sie nicht durch die Liebe geboten sey; „Irrthümer, welche wir nicht billigen."

Die Censur der Groß-Vikare von Paris sagt darüber: Diese Lehre (Pirots), sofern sie die Ansicht, daß die Christen in allen ihren Handlungen Gott lieben sollen und daß es keine tugendhafte Handlung gibt, die nicht durch die Liebe geboten wäre, als Irrthum verdammt, diese obige Lehre (Pirots) ist verwegen, und gegen mehrere Väter der Kirche beleidigend.

Die Reponse von Daniel brachte bei den Jansenisten große Aufregung hervor; man ließ als Antwort darauf die Apologie des Lettres Prov. 1697 in Rouen erscheinen und eine Pariserin übersetzte die Noten von Wendrok ins Französische (A. 1700), wovon einige Ausgaben erschienen, obgleich die Polizei diese Uebersetzung so gut als Daniels Schrift verbot. So sehr fürchtete man noch nach einem halben Jahrhundert die Aufregung, welche die Provinzial-Briefe hervorgerufen, erneuert zu sehen.

Beilage X. Zu Seite 147.

Le-Moine's Schrift: Die bequeme Frömmigkeit.

La dévotion aisée, par le Père Pierre Le-Moine, de la compagnie de Jesus. A Paris, chez A. de Sommaville, dans la petite salle du Palais, à l'escu de France. 1652, avec privilège du Roi. 8. 1. Band. (294 Seiten ohne die Dedication und Vorrede.) Das Buch ist von dem Jesuiten-Provinzial in Frankreich approbirt, nachdem es von drei Vätern der Gesellschaft revidirt worden.

Die Dedication ist an die (damals noch lebende) Herzogin von Montmorency gerichtet, „welche durch die Wunder ihrer Frömmigkeit nicht mehr dieser Welt angehört." — Die Frömmigkeit, fängt er an, welche so viele Leute verschrieen haben, hatte Jemanden nöthig, der sie vertheidigte; dieß kann aber auf keine Weise mit mehr Erfolg geschehen, die Frömmigkeit kann nicht besser gerechtfertigt werden, als indem man auf das Beispiel und Leben der Herzogin verweist, welches sowohl Exempel von gemessener, als von maßloser Tugend darstellt. Die Geschichte, welche ihr Leben den kommenden Jahrhunderten erzählt, wird als fabelhaft behandelt werden.

Le-Moine ist ein schöner Geist, er ist Dichter, er rühmt die heroischen Vorfahren der Herzogin darum, daß man diese „gesitteten und disciplinirten Großen" mitten in ihren Triumphen weinen sah, weil die Färbung ihres Purpurs nicht so fein war, als sie gewünscht, wie nur die Musen sie

geben können. Sie glichen nicht gewissen Großen, sagt er, welche einen Ragout oder vier Spargeln allen Wohlgerüchen und Kränzen der Musen vorzogen.

Die Vorrede besteht in einem Briefe an Madame de Toisy, wie denn das ganze Buch nur die Ausführung eines Gesprächs ist, welches Le-Moine mit dieser Dame gepflogen: Ich sende Ihnen dieses Gespräch in besserer Form, mit mehr Umfang zurück und vielleicht mit mehr darüber verbreitetem Geiste. Wandelt Sie noch einmal die Lust an, die Schwierigkeiten der Frömmigkeit zu behaupten, so rathe ich Ihnen, daß Sie Ihre Worte einer von jenen herben Tugendheldinnen, einer von jenen stechenden Betschwestern leihen, welche ganz Galle und Dornen sind. Sie selbst aber sind auf eine zu schöne und angenehme Art tugendhaft; Sie üben dazu eine zu civilisirte und complaisante Frömmigkeit.

Sie nahmen die Frömmigkeit in jener höheren Stufe (étage), zu welcher man nur durch ein langes Kreuz und durch ein beständiges Sterben aufsteigt, wohin nur die Kontemplativen und Ekstatischen kommen; ich nahm sie in einer niederen Stufe, zu welcher alle Welt berufen ist. Dieß beabsichtige ich auch in dieser Schrift und sie erreicht ihren Zweck, wenn sie die eitlen Besorgnisse der Furchtsamen heilt, wenn sie ihnen anschaulich macht, daß die Frömmigkeit nicht so ärgerlich und unerträglich ist, als diese Leute es sich einbilden; wenn sie (die Schrift) die Verirrten bewegt, die beschwerlichen und gefährlichen Wege zu verlassen und der Tugend auf den leichten, sicheren Wegen zu folgen, welche sie ihnen zeigt.

Auch das Titelkupfer ist nicht zu übersehen; der verklärte Genius des Christenthums hält eine Wage in der Hand. In der leichtern Wagschale steht das Kreuz, in der tieferen liegt das Schwert und die Krone, Sinnbilder der weltlichen Gerechtigkeit.

Erstes Buch. Das erste Kapitel beweist, daß es von Wichtigkeit ist, die Frömmigkeit wegen der falschen Portraits zu rechtfertigen, welche man von ihr gemacht, wegen der eingebildeten Schwierigkeiten, welche man ihr zuschreibt. Man darf sich nicht darüber verwundern, daß die Tugend nicht geliebt ist, wie sie es verdient. Sie hat sich noch Niemanden gezeigt, man hat kein Portrait, das ihr gliche. Die Philosophen haben sie nach falschen Modellen gemalt; sie haben ihr nur Keckheit und Stärke gegeben, ohne Grazie und Sanftheit, als wäre ihre Absicht nur, sie schrecklich zu machen.

Die Frömmigkeit, die den Christen eigenthümliche Tugend, hat keine günstigere Maler gehabt; es ist befremdend, die falschen Portraits zu sehen, welche man von ihr gemacht, die bösen Gerüchte zu hören, welche über sie im Umlauf sind. Man hat sie nur aus Schärfe und Bitterkeit zusammengesetzt, gibt ihr nur Dornen und Stacheln, ohne jener Bitterkeit einen einzigen Tropfen guten Humors zu lassen, ohne an diesen Stacheln auch nur eine einzige Blüthe zu dulden. Man macht aus der Frömmigkeit ein fleischloses Phantom, das alle Tage Charfreitag hält, und ist erstaunt, daß es in dieser seiner schrecklichen Gestalt so wenige Liebhaber findet, daß einer so verdrießlichen Erscheinung alle Häuser geschlossen werden. Gar Manche gehören der sinnlichen Lust nur darum an, weil sie keine weniger verdrießliche Freundin (maitresse), kein bequemeres Verhältniß kennen. Die Verständigsten, welche die Mehrzahl bilden, würden sich heute noch der Frömmigkeit ergeben, hätte man sie ihnen nur etwas

leichter gemacht, hätte man das Schreckbild gestürzt, welches trügerische Dämonen an ihre Pforte zur Wache gestellt haben.

Das zweite Kapitel führt aus, daß die Frömmigkeit für Niemanden unzugänglich ist; sie hat ihre hohen und niederen Grade, diese Ungleichheit gehört zur Schönheit der Kirche. Die Frömmigkeit hat nicht bloß einen Gipfel, sie hat auch eine Stufe, ein Stockwerk gleich über dem Fundament, wozu man von der Thüre aus nur einen Schritt hat. Es gibt allerdings auserwählte Seelen, welche Gott zur höchsten Stufe der Frömmigkeit erhebt; aber im Gebiet der Gnade, wie der Natur, findet man das Vollkommene, das Kostbare nicht häufig. Es gibt viele Ausdünstungen, aber nicht alle steigen zum Himmel und werden Gestirne!

Es gibt auch wieder zu einer minderen Höhe berufene Seelen, welche zwar eine niederere, aber doch auch ihre Stufe im Himmel haben werden, wenn gleich keine so hohe, noch in einem so großen Lichte. Es gab auch im irdischen Paradiese so gut Myrthen und Ginster, als Palmen und Cedern. Die Schönheit der Welt, wie der Kunstwerke, besteht in der Proportion und Ordnung. Jede Proportion aber setzt Ungleichheit voraus; Ordnung ist unmöglich ohne Verschiedenheit. Auch an dem schönsten Schloß ist nicht Alles lauter Säulen. So ist es auch ein Irrthum, zu glauben, als wäre die Frömmigkeit nur dieselbe in Allen, als wäre sie um ihrer zu großen Höhe willen nur den Nackten und Starken nach dem Evangelium zugänglich. Ihr Verlöbnißgewand hier auf Erden hat seine Schönheiten wie ihr Hochzeitkleid. Der Prophet sagt, der Balsam, über Aaron ausgegossen, bleibe nicht bloß auf seinem Haupte, er ergießt sich bis auf die unteren Borten seines Gewandes. Ohne dieses heilige Oel, diesen inneren Rahm, welcher den Christen macht, ohne die Frömmigkeit sind freilich alle Tugenden, so zu sagen, nur geschmückte Sünden. (Aber sie bleibt auch in den niedersten Stufen immer noch Frömmigkeit.) Jeder Stand hat seine Tugenden, hat die ihm entsprechende Hülfe von der Natur und der Gnade; der geistliche und der weltliche Stand. (Drittes Kapitel.) Jeder hat nur nach der seinem Stande entsprechenden Tugend und Frömmigkeit zu streben. Alles darüber hinaus ist ohne Werth (non-valeur), eine mühsame, überflüßige, über die Pflichten hinausgehende Leistung, welche Gott nicht annimmt. Ein Richter, der viel über St. Augustin nachdenkt, thut leicht sehr Gutes auf eine sehr schlechte Weise; seine Tugenden, weil sie nicht an ihrer Stelle sind, werden strafbar. Wenn eine Frau durch unzeitiges Fasten ihren Mann ärgerlich macht, die Koquetterie so sehr flieht, daß es zum Stolze wird, so verfällt sie durch ihr stolzes Fasten selbst der Strafe der Koquetten.

Da die Frömmigkeit der Lage Jedes angemessen ist, kann sie nicht so ärgerlich und unerträglich seyn. Im Verhältniß zu den verschiedenen Verpflichtungen schenkt Gott auch verschiedene Gnaden und Unterstützungen. Es gibt allerdings auch höhere Seelen, welche bei den Pflichten ihres Standes nicht stehen bleiben. Aber dazu gehören auch außerordentliche Gnaden, welche nicht jeden Tag vom Himmel und auch dann nicht auf alle möglichen Köpfe fallen. Daher ist eine solche außerordentliche Frömmigkeit auch kein allgemein verpflichtendes Gesetz. (Viertes Kapitel.) Es ist sogar oft nicht ein guter, sondern ein Engel des Betrugs, welcher auf solche außerordentliche, gefährliche Bahnen lockt.

Die Luft sitzt nicht an allen Pforten der Hölle, nicht alle Straßen, so dahin führen, sind mit Blumen bestreut; es ist ein Irrthum, als leitete nur Freigeisterei und Wollust dazu; man erreicht die Hölle auch mit eigensinniger, anmaßlicher Frömmigkeit (devotions: die Mehrzahl ist bezeichnend), mit Tugenden, welche eine falsche (qui ont pris de fausses addresses) Bahn eingeschlagen, die außerhalb der Bahn wandeln. Die Frömmigkeit hat so viele feige Ausreißer, weil manche in unnöthigem Aufwande und Anstrengungen unterliegen, welche über ihre Kräfte gegangen. Andere gehen rückwärts, wenn sie eine Tugend, welche mehr gleich sieht als die gewöhnliche, weit vor sich sehen. Bedächten sie doch, daß nicht alle Jünger den Herrn bis auf die Schädelstätte begleiteten. *Die außerordentliche Frömmigkeit ist nicht immer die beste, auch kann man nur durch die niedrige zur hohen gelangen.* (Fünftes Kapitel.)

Der Mangel dieser Einsicht führt zu bedeutenden Verirrungen. Kann man sich z. B. einen närrischeren, übermüthigeren Widerwillen denken, eine bizarrere und hochfahrendere Empfindlichkeit, als diejenige, daß manche Leute lieber nicht fromm seyn wollen, weil sie nicht im ersten Rang der Frommen seyn können. Nur in der Frömmigkeit verachtet man die Mittelmäßigkeit, und doch ist sie, selbst die niedrigste und gemeinste Frömmigkeit, zum Heil hinreichend, sie ist im Stande, selig zu machen, und erhabener als das Höchste in der Natur. So erinnern uns denn jene Feiglinge an den hochmüthigen, hochfahrenden Wohlleber, welcher glaubte, es bleibe ihm nichts mehr auf der Welt zu thun übrig, als er erfuhr, daß seine Ausschweifungen ihn auf eine Armuth von 500,000 Livres heruntergebracht, welche er in einem Nachtessen zu verzehren beschloß; und so starb er verzweifelt über ein Unglück, welches die Glückseligkeit von zehn Familien ausgemacht hätte. *Man hat also alle Ursache, die Mittelmäßigkeit der Frömmigkeit wohl anzuschlagen, welche ja auch ihren Werth und ihr Verdienst hat; man ist ja nur zu ihr verpflichtet und nur sie ist zur Seligkeit nothwendig.* (Sechstes Kapitel.)

Man hat aber auch bei der Frömmigkeit weniger zu erdulden, als über dem Geiz, der Wollust und der Galanterie (Siebentes Kapitel); die Schwierigkeiten, welche so Manchen davon abschrecken, sind nur Schatten. Die übelste Nacht des strengsten Frommen ist minder mühselig, als die beste Nacht eines Liebhabers, der sich eines Rivalen, eines Eifersüchtigen zu erwehren hat. *Man wird wohlfeiler selig, als verdammt.* Nachdem nun aber gezeigt ist, daß die Frömmigkeit nicht so unnahbar ist, daß sie nicht auf einem mit Abgründen umgebenen Gebirge wohnt, muß noch dargethan werden, daß sie nicht melancholisch ist, daß sie nicht immer weint, daß sie keine Feindin der Vergnügungen und der Grazien ist.

Der leichten Frömmigkeit zweites Buch. — Die wahre Frömmigkeit ist auch nicht melancholisch; sie hat ihre natürlichen und übernatürlichen Freuden; Gott will nicht, daß man ihm mit Kummer diene. (Erstes Kapitel.) Es fehlt wenig, daß man sie den weinenden Figuren aus Marmor ähnlich machte, welche auf den Gräbern beständige Trauer unterhalten. Es gibt allerdings eine solche Frömmigkeit, aber sie ist die der Heuchler, der Pharisäer, der Baalspropheten, der Türken und einiger ketzerischen Reformatoren des Christenthums,

welche excommunicirte, skandalöse Austeritäten erfunden haben, und zum Kreuz, so Christus uns gelassen und das die Kirche angenommen, noch Weiteres hinzu zu thun für gut fanden. (Anspielung auf die Jansenisten.)

Seit wann sollte aber die Frömmigkeit traurig geworden seyn? War es nicht sie, welche die Märtyrer auf das Rad, auf den Scheiterhaufen steigen ließ, aber auch selbst die Todesqualen mild und annehmlich machte? war es nicht sie, die den Tod schmückte und ihm Liebhaber verschaffte? Sollte sie in unseren Tagen unter der Seide und in vergoldeten Gemächern melancholischer seyn, als sie es unter dem Eisen und im Gefängniß war? Sollte das Angesicht eines Predigers sie in übleren Humor versetzen, als das Gesicht eines Henkers? Hat sie seit Kurzem Unwerth (non-valeurs) und falsche Assignationen im Evangelium entdeckt.

Die Melancholie einiger Frommen ist mehr Sache des Temperaments, als der Frömmigkeit (zweites Kapitel); denn gibt es auch blasse Fromme, welche nur Phlegma in ihren Adern und Erde in ihren Gesichtern haben, so sieht man auch wieder andere Fromme von einer besser temperirten Leibesbeschaffenheit, welche Ueberfluß haben an süßer, warmer Flüßigkeit, an gesundem, rektificirtem Blute, das die Freude macht und welche schönen Unterhaltungen durchaus nicht abgeneigt sind. Da könnte man ja am Ende auch sagen, die Frömmigkeit lähme die Zunge, schwäche die Nerven, mache die Glieder krumm, weil es stumme, blinde, bucklige und mißgestaltete Fromme gibt!

Es ist die Frömmigkeit keine Feindin der Vergnügungen, der Spiele und namentlich der Schauspiele, welche die Lust und die Würze des Lebens ausmachen, sie hat die ihrigen, welche zugleich unterrichtend und vergnüglich sind. (Drittes Kapitel.) Die Spiele der göttlichen Weisheit sind wohl eben so vergnüglich, als die Kunststücke eines Taschenspielers; das Concert der Himmel eben so angenehm, die Harmonie der Jahreszeiten verdient eben so viel Aufmerksamkeit, als ein Concert auf tönenden Hölzern, eine Harmonie von ausgespannten Saiten; kein Seiltänzer (baladin) ist so akkurat, keine Seiltänzerin so geschmückt und ihr Tanz so schön anzusehen, als Sonne und Mond.

Die Frömmigkeit bequemt sich in den Vergnügungen nach dem Bedürfniß der Natur, nach der Ordnung der Polizei und dem Gebrauch der Heiligen; sie verbietet nur vier Arten von Vergnügungen: erstens diejenigen, welche das Gewissen verletzen und der Seele den Tod geben. Und warum sollte sie das nicht? Gehorcht man doch auch der Medicin, welche Blumen verbietet, die den Kopf einnehmen, Wohlgerüche, welche echauffiren, Ragouts, welche übel bekommen, Spaziergänge, welche Schnupfen verursachen. Ist etwa ein Schnupfen mehr zu fürchten, als die Sünde? ist es minder gefährlich, mit Gott übel zu stehen, als Halsweh zu haben? — Zweitens erlaubt die Frömmigkeit die Vergnügungen nicht, welche Flecken, übeln Leumund hinterlassen, noch diejenigen, welche den häuslichen Frieden stören; sie verdammt die Spiele, wo man übermäßige Summen wagt. (Viertes und fünftes Kapitel.)

Die Frömmigkeit regelt aber auch die unschuldigen Vergnügungen nach der Zeit und dem Alter (sechstes Kapitel). Auch darf nicht das ganze Leben nur ein Zeitvertreib seyn; wäre es doch eine gefährliche Trägheit, nie an etwas Ernsthaftes zu denken, alle Tage Fastnacht zu halten und aus seinem Leben eine ununterbrochene Posse zu machen! — Es haben

nicht bloß die Nothwendigkeit und die Nächstenliebe ihre Ansprüche, sondern auch die Gewohnheit; man kann manchmal dem großen Haufen folgen, wenn er nur ein wenig abweicht und wenn man leicht von dieser Abweichung auf den geraden Weg zurückkommen kann. Die Wohlanständigkeit vertheilt die Vergnügungen nach den Altern und beschränkt sie auf einen bestimmten Raum von Jahren. Es ist eine übel anstehende Beharrlichkeit, wenn man der Zeit trotzen will, wenn man gegen das Alter sich stemmt und Anspruch darauf macht, mit weißen Haaren und Runzeln die schönen Tage festhalten zu wollen. Es wäre dabei das Beste, bei der Vernunft und einem guten Spiegel sich Raths zu erholen.

Es gibt uns aber die Frömmigkeit auch Regeln an die Hand, um die Vergnügungen nützlich und verdienstlich zu machen (siebentes Kapitel); sie zeigt, wie die Seele, während sie sich im Zeitvertreib nachlässig gehen läßt, doch zugleich vorwärts rücken kann. Sie erlaubt das Spiel um mäßige Summen, aber sie sorgt auch dabei für die Armen, indem sie kleine Gewinne für sie bei Seite legt. So richtet sie nicht bloß eine Bank von Gnaden und einen Handel mit Verdienst auf; sie gewinnt damit auch einen Samen für eine reichere (Spiel-)Ernte. Sie erwirbt sich damit eine feste Rente, welche ihr das Recht auf größere Gewinne verschafft, und zieht Den in ihr Interesse, welcher den Zufall lenkt, Fortuna sendet, wohin er will, die bösen und guten Points des Glücksrads Jedem anweist, wie es ihm beliebt.

Nicht alle Arten von Schmuck verwirft die Frömmigkeit, vielmehr sind die geschmückten Tugenden nicht ohne Beispiel (achtes Kapitel). Denn ist nicht auch das Veilchen bescheiden und doch voller Wohlgerüche, die Rose zugleich in Purpur gekleidet und mit Stacheln bewaffnet, und die so weiße und reine Lilie ist herrlicher geschmückt, als der prachtvollste König es auch nur am schönsten Tage seines Ruhmes war. Die Engel sind ja reich in Edelsteine gekleidet. Auch die kirchliche Welt hat ihre Thiaren, ihr Gold und ihren Purpur, der Schmuck ist bei ihr eben so mannigfaltig, als die verschiedenen Abstufungen des Berufs. Dieß berechtigt die Reichen und Vornehmen, auch in der weltlichen Ordnung ein Gleiches zu thun. Doch verlangt die Frömmigkeit, daß wir uns vor zu ungereimten und vor noch zu neuen Moden hüten. Namentlich aber verdammt sie die Kunst, oder vielmehr die Künstelei, welche die Natur, Gottes Werk, verderbt, deren Handwerk es ist, die Schwarzen weiß, die Alten jung, die Häßlichen schön zu machen; dafür aber die Zähne verderbt, die Runzeln beschleunigt, die Haare ausfallen macht und in der Regel das ganze Gebäude ruinirt, welches sie übertüncht. Läßt sich etwas Närrischeres denken, als ein Gesicht, das aus sechs Bouteillen und aus eben so vielen Schachteln zusammengesetzt ist! als eine Frau, wozu mehr Stücke gehören, als zu einer eingelegten Arbeit! Es wäre doch ein Wunderwerk, ein Skelet zu bemalen, sich zu schminken, mit schwarzen Schönheitsflecken zu bedecken, wenn man schon anfängt die Würmer und die Fäulniß zu fühlen.

Auch Kirche und Staat haben ihre verschiedenen Zeiten, welche Berücksichtigung verdienen (eilftes Kapitel). Es müßte eine gefühllose Seele seyn, welche um der allgemeinen Trauer willen auch nicht eine einzige Locke verrücken, auch nicht auf ein einziges Schönheitsmückchen verzichten wollte; die zur Kirche ginge, wie auf den Jahrmarkt, und noch

am Charsamstag den eiteln Luxus des Karnevals trüge. Es wäre doch eine erstaunliche Delikatesse, dem Ruin des Vaterlands im Festschmuck anzuwohnen (wie Viele thaten dieß!), beim Licht von der Feuersbrunst der Nachbarhäuser Bouquette zu machen und sich zu schmücken. (Der Mühe werth wäre es, zu zählen, wie oft in der devotion aisée das Wort bouquet wiederkehrt.)

Der Schmuck des Körpers muß aber durch die gute Absicht geheiligt werden (zwölftes Kapitel); wie bei Esther, bei Judith. Man suche dieselbe auf etwas Gutes zu richten und den Geist von Zeit zu Zeit zu erheben und ihn von der Verwicklung zu befreien, welche ihm die Tüchlein, die Kollette, die Röcke, die Schürzen und all das Geschlepp bereiten, das wohl vier Maulthierlasten abgeben würde. Man versuche durch allerlei Betrachtungen den Geist daraus zu erheben, man lege sich die Frage vor: Was wollte ich Gott antworten, wenn er mir vorwirft, daß ich mir mehr aus meinem Teint gemacht, als aus seiner Gnade, daß ich die Unordnung in meinem Gewissen weniger fürchtete, als die in meinen Haaren; daß eine kleine Trockenheit auf meiner Hand mich mehr beunruhigte, als sechs Geschwüre in meiner Seele, daß mein Leben wie das einer Puppe war, ganz in Staatskleidung und zur Ausstellung.

Nun erhebt sich natürlich noch die Frage, ob die Frömmigkeit sich auch mit der sogenannten Galanterie vertragen kann? Denn es gibt so difficile Leute, welche wünschen, daß sie wenigstens ein Auge dabei zudrückte. Von der gröberen, sinnlichen kann dabei nicht die Rede seyn. Es gibt aber noch eine andere Galanterie, welche, wie sie behauptet, nur auf den Geist abzielt. Da sie aber nur durch den Körper zum Geist kommen kann, ist sehr zu befürchten, daß sie sich unterwegs aufhalte, daß sie den Besitz der Wohnung, welche man sieht und die nutzbar ist, dem Wohlwollen des unsichtbaren Herren (des Geistes) vorziehe, welcher uns nur mit Phantasiebildern und in der Idee genügt. Es läßt sich die Keuschheit nicht assekuriren; ich kenne wenigstens keine Kaution, auf welche hin ich ihr rathen möchte, sich darauf einzulassen. Damit will ich aber nicht sagen, daß die Welt so verdorben sey; die Natur ist nicht so zur Ausschweifung geneigt.

Es gibt aber auch eine durchaus unschuldige Galanterie, welche die Dinge nur am Geist anfaßt und Allem Geist gibt (dreizehntes und vierzehntes Kapitel). Sie ist die Blüthe des bürgerlichen Lebens, der Charakter der Ehrenmänner, der eigenthümliche Zug der Personen von Stand. (Nun folgt eine bewundernde Beschreibnng der angenehmen, vornehmen Manieren). Sie läßt sich freilich nicht beschreiben; sie ist eine gewisse Färbung von disciplinirten und civilisirten Grazien; der Geist muß immer darin regieren, aber nicht der der Universität und des Kollegs, sondern der des Hofs und der großen Welt. Es ist gar keinem Zweifel unterworfen, daß diese Galanterie mit der Frömmigkeit zusammen stimmen könne. Die Galanterie ist ja durchaus Geist und Grazie, die Frömmigkeit ist aber so wenig ihre Feindin, daß sie vielmehr von ihr Sanftmuth und Anmuth erhält. Die Lage der Tugend wäre sonst auch sehr hart; es wäre sonderbar, wenn sie nur ein Gefolge von Barbaren und Pedanten haben sollte; wenn man stupid seyn müßte, um fromm zu seyn.

Zu allen Zeiten gab es artige (poli) Heilige und Fromme mit schönem Geiste, sinnreiche Tugenden und civilisirte Tugendhelden. St. Basil,

St. Gregor von Nazianz sind die Patronen dieser schönen Weise von Heiligkeit. Die Kavaliere mögen sich das Beispiel des Marschalls Boucicaud vorhalten, welcher an dem für die Christen so unglücklichen Schlachttage gegen Bajazeth zweimal durch einen dichten Haufen von mehr als 20,000 Türken drang; der so keusch war, daß ihn nie ein Verdacht traf, und der einen Orden zur Vertheidigung der Damen stiftete. Den Damen mag man als Muster Victoria Kolonna, die Frau des Marquis von Pescara, vorstellen, oder jene fromme, weise Infantin.

Der leichten Frömmigkeit drittes Buch. — Die erhabensten Geister sind nicht die frömmsten. Die Kontemplation ist nicht nöthig zur Frömmigkeit (erstes Kapitel). Nicht Alle sind von Natur zu den gewöhnlichen Sünden der Welt geneigt. So ist die Liebe nur für die Leibesbeschaffenheiten, welche mehr Blut als Schleim haben; sie ist nur für die Jahreszeiten, da die Sonne noch heiß ist, wo es noch Blumen und schönes Grün gibt. Manche sind aber dadurch in Gefahr, daß sie behaupten, die Frömmigkeit verlange eine zu anstrengende Erhebung des Geistes, sie sey nur für kontemplative Seelen. Dagegen beweise ich, es bedürfe nur einer mittelmäßigen Anstrengung des Geistes, es werde nur Leichtes verlangt. Namentlich braucht man keine so große Anstrengung des Kopfs, wie manche Eingebildete und Unwissende befürchten. Wäre diese Anstrengung ununterbrochen straff angespannt, würde sie ja den Geist ermüden und seine Organe verletzen. Die Cherubim mit Ochsenköpfen sind Gottes Thron eben so nahe, als die mit Menschenköpfen. Ueberdieß finden sich auch unter den Anachoreten wenige wahre, heilige Kontemplative, während es selbst bei Hof und in der großen Welt viele recht fromme Leute gibt.

Die Tugenden und die Frömmigkeit können sich auch nicht immer gleich, können nicht immer gleich hoch bleiben (drittes und viertes Kapitel); es ist dieß gegen die Formen unserer Natur und der Gnade. Man hat sich also auch nichts daraus zu machen, wenn unsere Handlungen auch nicht ganz Licht sind und nicht alle von der Quelle des Lichtes kommen. Erinnern wir uns, daß mehr Erde, als Feuer die Zusammensetzung des Menschen bildet, daß der Geist an die Materie gebunden ist, daß die Cherubim nicht bloß Flügel, sondern auch Füße, selbst Thierfüße haben. Auch die Heiligen waren diesen Ungleichheiten unterworfen. Wir wollen darin nicht skrupulöser, nicht strenger seyn, als sie, sind wir doch auch nicht gewissenhafter und frömmer. Laßt uns kein Bedenken tragen, herabzusinken, wo die Adler herabgesunken. Haben wir doch weder bessere Augen, noch stärkere Flügel; wir sind nur ehrsüchtiger und kecker, haben mehr Eitelkeit und Anmaßung.

Vom fünften Kapitel an tritt der Text des Ganzen: die Leichtigkeit der Frömmigkeit, wieder unmittelbarer hervor. Gott wollte im Allgemeinen nicht, daß das Gut-Leben uns mehr koste, als überhaupt das Leben, daß die Gnade weniger nachgiebig gegen uns wäre, als die Natur. Daher hat er auch unsere Seligkeit an keine schwierigen Bedingungen geknüpft. Die Vorsehung wäre aber nicht diese leichte und bequeme, würde nicht so genau und untrüglich das Rechte treffen, wie man sie uns darstellt, sie müßte im ersten Hauptstück ihrer Führung sich verfehlt haben, wenn im christlichen Leben die befohlenen Handlungen, welche allein nothwendig sind,

schwer wären. Die Tugend begnügt sich mit Wenigerem, als die Gesundheit; es ist leichter ein Heiliger zu werden, als einen Armen zu befriedigen; leichter Gott zu gehorchen, als einem Arzte; die Pflichten des Christenthums sind leichter zu erfüllen, als die der Natur.

Dem Gebot der Liebe Gottes nachzukommen, kann nicht schwer seyn, weil sie uns natürlich ist. Denn man hat nur den Instinkt nöthig, um das Hervorragende zu ehren, sich der Superiorität zu unterwerfen, die Güte und Schönheit zu lieben. Liebt und ehrt man doch in der civilisirten Welt die Fürsten und ausgezeichneten Talente; Gott ist aber deren Oberer und Princip. Oder ist Gottes Souverainität vielleicht nur eine Theater-Souverainität, er ist vielleicht nur König durch Darstellung und Malerei!

Auch die Liebe des Nächsten kann uns nicht schwer werden, denn Alles liebt Seinesgleichen, der Tiger selbst den Tiger. Deßgleichen ist die Enthaltsamkeit leicht, welche zur Frömmigkeit wesentlich ist; sie nimmt uns nichts, was wir nöthig haben, nicht einmal was zu den Annehmlichkeiten des Lebens gehört. (Vergleiche die Kasuisten über die Verpflichtung der Reichen zum Almosen.) Es handelt sich hier ja nur um den breiten Weg, zu welchem alle Welt berufen ist. Nur der Genuß des Reichthums ist verboten, welcher von Blut trieft, und die Vergnügungen, welche Schande bringen. Die Gesundheit und die Ehre, die Leidenschaften und Laster verlangen härtere Enthaltsamkeit und Geduld, als die Frömmigkeit.

Was nun aber die Reinheit der Intention betrifft, wodurch die Enthaltsamkeit erst verdienstlich wird, so ist sie nicht noch eine neu hinzugefügte Last, sie ist nur eine Formalität, welche diese Tugend leitet und heiligt; sie ist nur eine Färbung, welche derselben die Farbe des Christenthums gibt, nur das im Verkehr (commerce) der anderen Welt angenommene Zeichen. (Kapitel 9. Seite 273.)

In der Konklusion rühmt sich Le-Moine: Ich habe genug gesagt, um die von Vorurtheilen befangenen Phantasien zu enttäuschen; ich habe den Zauber gebrochen, welcher der Frömmigkeit eine abscheuliche Form gab, welcher Phantome und ungeheure Massen (machines), Gebirge und Abgründe um sie herum erscheinen ließ. Und ich habe nicht bloß gezeigt, daß sie nicht so verdrießlich und streng ist, nicht so wild und barbarisch, als die Furchtsamen und Delikaten sie sich vorstellen, ich habe selbst gezeigt, daß sie bequem und leicht ist, selbst leichter als das Laster und die Wollust.

Folgt noch ein Ausfall gegen die (wohl jansenistischen) Beichtväter, gegen die unwissenden Führer, ohne Kunde des Landes, dessen Karte und Sprache sie nicht kennen; ja es gibt selbst unmenschliche, welche die Reisenden vom Wege abführen, um sie mit mehr Sicherheit zu ermorden und sie all' ihrer Habe zu berauben.

Beilage XI. Zu Seite 152.

Escobars Moral.

Sera bien condamné qui le sera par Escobar.
Pascal.

Liber theologiae moralis, viginti-quatuor societatis Jesu Doctoribus reseratus: quem R. P. Antonius de Escobar et Mendoza, Vallisoletanus, ejusdem societatis theologus, in examen confessariorum digessit. Post 32 editiones hispanicas et 3 lugdunenses editio novissima, auctior et correctior, additionibus illustrata. Bruxellae. 1651. 1. Band. 8. 934 Seiten.

Der Buchdrucker Vivienus dedicirt diese 36ſte Ausgabe dem neuen Biſchof von Brügge, Karl van den Bosch. Wohl mit Rückſicht darauf ſtellt die Vignette Chriſtum als guten Hirten dar, mitten unter ſeiner Heerde, den Hirtenſtab in der Hand, das verlorene, aber wiedergefundene Schaf auf den Schultern. Das Symbol paßt freilich auch auf unſern Kaſuiſten, deſſen ungemein herablaſſende Moral ſich durch das Mitleiden und die Rückſicht auf die Verirrten entſchuldigt, zu deren Wiederbringung kein Opfer geſchent werden darf.

Die Vignette der älteſten Ausgaben ſtellte das Buch mit ſieben Siegeln dar (Offenb. Joh. Kap. 4 und 5); das Vorwort Escobar's operis idea, gibt die Auslegung dieſes Geſichts, und macht die Anwendung, auf die Entſtehung des vorliegenden Werks: Das Lamm iſt Chriſtus, das verſiegelte Buch iſt unſer *liber theologiae moralis;* von den ſieben Siegeln werden die ſieben Hauptabſchnitte des Buchs verſchloſſen, die Geſetze, Sünden, Gerechtigkeit, Cenſuren, Tugenden, Stände, Sakramente. Die vier Thiere um den Stuhl Gottes, voller Augen vorn und hinten ſind, der das Feld kräftig umackernde Ochſe — Suarez, der fliegende Adler Vasquez, der rechtskundige Menſch Molina, der wider die Ketzereien brüllende Löwe Valentia. (Dieß gibt Pascal in den Provinzial-Briefen, wenn er einen von ihnen citirt, Gelegenheit zu ſagen: un des quatre animaux d'Escobar.) Die vierundzwanzig Aelteſten, welche in weißen Kleidern, mit Kronen, auf den Stühlen ſitzen, ſind die 24 Jeſuiten: Sanctius, Azorius, Toletus, Henriquez, Leſſius, Rebellus, Koninch, Avila, Reginaldus, Filliucius, Salas, Hurtado de Mendoza, Gaſpar Hurtado, Layman, die beiden Lugo, Franz und Johannes (sanguine et sapientia germani), Becanus, Fagundez, Granados, Caſtro Palaus, Gordonus, Baldellus, Saa und Märatius. Dazu kommen noch Präpoſitus, Tanner, Bellarmin, Grethſer, Turrianus, die beiden Polacus, Buſäus, Fernandez de Cordova. (Dieß ſind alſo die Autoritäten, nach welchen Escobar gearbeitet.)

Den oben genannten ſieben Haupt-Abſchnitten (tractatus) des Buchs entſprechen die Erſcheinungen, welche ſich dem Seher der Apokalypſe bei Eröffnung der ſieben Siegel darſtellen. Der Reiter auf dem weißen Pferde, mit dem Bogen (Offenb. 6, 2.) iſt Chriſtus, mit dem Bogen der Gewalt, kraft welcher er der Kirche Geſetze vorſchreibt, die alten Geboten anzeigt, neue gibt, zur Erleichterung der Laſt Privilegien ſchenkt. (Der erſte Traktat handelt von den Geſetzen.)

Der Reiter mit dem Schwerdt, den Frieden zu nehmen und zu erwürgen (Offenb. 6, 4.), iſt die Sünde. (Der zweite Traktat handelt von den

Sünden im allgemeinen, von den sieben Kapitalsünden und allen Todsünden, welche von einem Christen begangen werden können.)

Der Reiter des dritten Siegels (Offenb. 6, 5.) mit der Wage ist die Gerechtigkeit, wovon der dritte Traktat handelt.

Der vierte Reiter ist der Tod (Offenb. 6, 8.); wie passend geißeln den Tod der Sünde, welchen der Trotz der Hölle begleitet, die Wunden der Censuren und der Strafen! (Der vierte Traktat ist überschrieben: Censurae.)

Die Eröffnung des fünften Siegels zeigt die Seelen Derer, welche um des Wortes Gottes willen erwürgt waren. (Offenb. 6, 9.) Die Märtyrer unter dem Altar, von göttlicher Liebe entzündet, die Verfechter des Glaubens und der unbegränzten Glückseligkeit der Hoffnung, rühmen uns diese theologischen Tugenden an, feiern ihre Siege und streuen Weihrauch zur Ehre der Religion. (Von diesen Tugenden handelt der fünfte Traktat.)

Das Gesicht, welches sich nach Erbrechung des sechsten Siegels eröffnet, (Offenb. 6, 12.), soll die drei Stände im Reiche Gottes darstellen.

Der Engel mit dem Rauchfaß (Offenb. 8, 3.), welcher sich nach Eröffnung des siebten Siegels darstellt, ist der Priester der christlichen Kirche, die sieben Engel mit den sieben Posaunen, die sieben Sakramente.

So sind denn also von dem Lamme den jesuitischen Autoren die Geheimniße der sieben Siegel gelöst worden; ich habe, sagt Escobar, ihre Schriften mit Mühe verschluckt, nicht wie der Prophet Ezechiel, sondern als ein Schüler, welcher der Belehrung bedarf, um so viele große Bände in einen einzigen kleinen zu verwandeln (gleichsam zu verdauen). Daher erschöpfe ich in jeder Materie zuerst das Mark der Autoren der Gesellschaft (der Jesuiten), um es den Beichtigern zur Prüfung auseinander zu setzen und gebe die Autoren nur im allgemeinen an. Sofort füge ich in den einzelnen Materien die besonderen Resolutionen meiner Doktoren zu der Praxis der allgemeinen Principien hinzu, indem ich bald die Namen und Schriften der Autoren speciell citire, bald die Namen überhaupt angebe. Ich gestehe offen, daß ich im ganzen Buche nichts geschrieben, was ich nicht aus einem Doktor der Jesuiten-Gesellschaft aufgenommen. Denn die eigenen Resolutionen, welche ich dazwischen einflechte, darf ich als aus der Schule der Societät abgeleitet ansehen.

Am Schluße des Buchs findet sich eine epilogatio an die Mutter Gottes, worin ihre Eigenschaften und ihr Wirken mit dem Inhalt unserer sieben Haupttraktate parallel gestellt werden. — Das Schlußwort ist: Laus Deo, Dei-parenti, Josepho, Ignatio, Antonio.

Ehe wir nun zum ersten Traktat kommen, handelt die Vorrede von den allgemeinen Principien, nämlich: de ultimo fine, de actibus humanis, de conscientia, de gratia et merito.

Examen primum. De fine ultimo et beatitudine.

Der unterscheidende Charakter der menschlichen Handlung ist, daß sie sich auch formell, bewußter Weise auf einen Zweck, auf ein letztes Gut bezieht, welches den Willen zum Handeln anlockt. Die anderen Geschöpfe haben auch ihren Zweck; allein die Menschen erlangen den ihrigen, indem

sie Gott erkennen und lieben, während die anderen Geschöpfe auf verschiedene Weisen Gott offenbaren, je nachdem sie verschieden Theil an ihm haben. — Die Seligkeit hat ihr Objekt allein in Gott; er ist dem Seligen Alles; Gemeinschaft mit anderen befreundeten Wesen und Fülle anderer Güter vermehrt seine Seligkeit nicht. Da sie alle natürliche Vollkommenheit übersteigt, so hat der Mensch von Natur auch kein Verlangen darnach und er kann sie nur durch Hülfe der Gnade erlangen. (Das Letztere lehrt auch Augustin, aber in einem anderen Sinne; denn nach ihm muß die Seligkeit dem Menschen, als Gottes Geschöpf natürlich seyn; durch die Sünde hat er sie aber verloren und damit seine eigene Natur und die Fähigkeit sie wieder zu erlangen. Daß der Mensch dazu übernatürlicher Hülfe bedarf, ist ganz gegen das ursprüngliche Wesen seiner Natur.)

Examen secundum. Circa materiam de actibus humanis.

Der Begriff der menschlichen Handlung schließt den der Freiheit (Freiwilligkeit) schon in sich. Eine Handlung ist frei, nur wenn sie allein aus dem Inneren heraus geschieht, ohne daß dieses sich zu verändern brauchte; formell ist der Sitz der Freiheit im Willen, der letzten Wurzel nach aber in der Einsicht. Zu einer freien Handlung gehört Erkenntniß der einzelnen Momente (particularium), daraus die Handlung besteht. (Damit wird die Lehre von der Erbsünde gefährdet; die schwerste, die absolute Sünde, die Verfinsterung alles höheren Bewußtseyns wird für unmöglich erklärt, andererseits die unabsichtlich und unversehens geübten Sünden gleichsam zum Voraus absolvirt. Das absolute, göttliche Gesetz mit seiner unbedingten Gültigkeit weicht dem subjektiven; die Stufe seiner Einsicht ist für Jeden die Entscheidung, ob er gut oder böse handelt. Die entgegenstehende augustinische Ansicht hat freilich auch ihre Härten; sie kann beim grundlosen menschlichen Willen nicht stehen bleiben und führt leicht zur unbedingten göttlichen Prädestination. — Auch der Begriff des Guten wird zu einem subjektiven, indem Escobar sagt:) „Moralisch gut" heißt, was der vernünftigen, freien Substanz für sich anständig ist; „schlecht" aber, was ihr übel ansteht. — Der weiteren Entwicklung der Begriffe namentlich nach der Richtung hin, in welcher sie mit der Glaubenslehre zusammenhängen, steht bei Escobar die vorherrschende Richtung aufs Praktische, Legale entgegen; die Handlung wird nicht sowohl im Zusammenhang mit dem inneren Zustande betrachtet, woraus sie hervorgeht, sondern unter bestimmte Klassen gebracht, deren Eintheilung wieder hauptsächlich die dabei obwaltenden Umstände zu Grunde liegen, zu welchen auch die Absicht des Handelnden gezählt wird.

Eine Unwissenheit, welche man hätte überwinden können, entschuldigt nicht, macht jedoch die Schuld leichter, wenn sie nicht erkünstelt (affectata) ist, indem sie die Freiwilligkeit vermindert. Eine überwindliche Unwissenheit, welche erkünstelt oder gar stark ist, ist in einer Sache von großer Bedeutung Todsünde.

Nun folgen praktische Resolutionen über das Bisherige oder Praxis ex societatis Jesu schola circa materiam de actibus humanis.. Bei den meisten vorgebrachten Fällen ist je eine Autorität dafür, eine dagegen; dem *probabile* meist ein *probabilius* zur Seite. — Wir führen fürder nur an, was dazu beiträgt die obigen allgemeinen Grundsätze näher zu

beleuchten, das Princip des Ordens oder der Kasuistik zu charakterisiren, was zur Geschichte der Sitten gehört, oder wirklich die Immoralität in Schutz zu nehmen scheint.

Einer weiß nicht, was er wissen soll und kann; z. B. die Menschen sind gehalten zu wissen, daß die delectatio morosa eine Sünde ist und es zu bedenken, wenn sie dazu versucht sind; ich frage nun, ob sich schwer verfehlt, wer seine Zustimmung dazu gibt, auch wenn er es nicht weiß oder wenn er nicht bedenkt, daß es böse sey? — Salas sagt: ja, weil das Nichtwissen ein überwindliches ist. Ich behaupte aber mit Sanchez, es sey kein Vergehen, weil zu einem überwindlichen, sündigen Nichtwissen gehört, daß vor der Zustimmung eine ausdrückliche Ueberlegung, eine thätliche Betrachtung, daß es böse sey oder gefährlich, eintreten muß, oder doch ein ausdrücklicher Zweifel; sonst ist die Handlung, soweit sie böse ist, nicht freiwillig, da man doch gewiß nicht sagen kann, der Wille gebe dem Bösen seine Beistimmung, wenn das Erkenntnißvermögen es zuvor nicht dafür erkannt. — Es gelobt Jemand bei der Strafe einer Wallfahrt sich der Hurerei nicht schuldig zu machen; er vergißt aber sein Gelübde und vergeht sich; ist er zu der Strafe verbunden, welche er gelobt? — Sanchez antwortet, er sey nicht dazu verbunden, da schuldlose Vergessenheit oder Mangel am Daranbenken dem Nichtwissen gleich ist.

Es droht Jemand mit einem Uebel, welches er mit Recht anthun kann, jedoch ohne die Absicht es wirklich zu thun; z. B. es kann Jemand Einen mit Recht des Mordes anklagen; statt dessen bedroht er ihn nur, er werde ihn anklagen, wenn dieser ihm nicht hundert Goldstücke zahle; so frage ich nun, ob Jener wirklich die ihm bezahlten hundert Goldstücke für sich behalten dürfe? — Lessius bejaet es; da man das Geld hier nicht nehme, um einer Absicht zu entsagen, welche man in Wirklichkeit nicht hat, sondern damit man sich des Anklagerechts enthalte, welches man wirklich hat; dieses ist aber um Geld zu schätzen, mag man nun die Absicht haben davon Gebrauch zu machen oder nicht. Molina behauptet das Gegentheil, da das Geld ja in einer hinterlistig eingeflößten Furcht bezahlt würde. Ich möchte Lessius beipflichten. — (Dessen Ansicht erinnert an die Sitte der barbarischen Zeiten, da Todschlag durch ein Kopfgeld gesühnt wurde und der Ankläger auch seinen Theil daran hatte. Betrübt ist es aber, wenn solche Traditionen halbheidnischer Zeit zur bleibenden Norm im christlichen Beichtstuhl werden!)

Es scheint nicht selten, als wäre es unserm Kasuisten eine angelegentlichere Sache, daß eine Sünde unter ihre rechte Klasse gebracht, als daß ihre Bedeutung für Beurtheilung des innern Zustandes des Beichtenden erkannt werde. Das ist denn freilich seines Amtes nicht; allein dann war nur auch der Beichtvater in großer Versuchung ein Gleiches zu thun. Dieser Fehler tritt uns namentlich entgegen bei der Frage, welche bedeutende Umstände einer Sünde in der Beichte besonders anzugeben seyn. Manche, welche für die sittliche Beurtheilung einer Handlung sehr bedeutend seyn mußten, brauchen in der Beichte nicht erwähnt zu werden, wenn nur dadurch nicht eine weitere, ausdrücklich gesetzliche Pönitenz nöthig gemacht wird. Exempla sunt odiosa! — Occidit femina virum, ut nuberet cum amasio, et postea fornificata est cum eo; debetne hujusmodi exponere in confessione hanc circumstantiam?

Affirmat Henriquez; aber nur weil die letztere Handlung ein Hinderniß der beabsichtigten Ehe ist. Lessius verneint die Frage.

Die Zahlen, wie oft eine Sünde geschehen ist, und vor wie vielen Personen, sind immer genau anzugeben. Aber es ist gewiß, daß Derjenige der Sünde des Aergernißes entbunden ist, welcher vor Anderen eine Sünde begeht, wenn entweder die Zeugen so fest im Guten zu seyn scheinen, daß man glauben kann, sie werden auf keine Weise ein böses Beispiel daran nehmen, oder so in die Sünde versunken, daß sie sehr wahrscheinlich durch ein fremdes Verbrechen nicht schlimmer werden. So lehrt auch mein Meister Johannes de Salas. — Auf welche Weise sind fortgesetzte innere böse Handlungen in der Konfession in Beziehung auf die Zahl auszudrücken? — Antwort: Nach der Zahl der Unterbrechungen, sey es nun, daß sie durch einen entgegengesetzten Akt unterbrochen werden, oder durch Vergeßlichkeit, oder durch den Schlaf; so Vasquez. Escobar aber mit Salas will das Vergessen und den Schlaf nicht als Unterbrechung betrachtet wissen. Es wird nun Anweisung gegeben, wie die Zahl der sündigen Akte zusammengezählt werden kann, allgemeine Ausdrücke als „mehr, weniger" sind nicht leicht zulässig. — In Betreff der Objekte einer Sünde ist eine Verschiedenheit der Ansichten bei den Kasuisten; indem Vasquez behauptet, z. B. wer in einem Ausdrucke Gott, der Jungfrau und den Aposteln fluche, begehe damit dreizehn Sünden. Wer die Schafe Eines Herrn stiehlt, begeht Eine Sünde; wenn er die gemeinschaftliche Heerde Mehrerer beraubt, begeht er Eine Sünde; wer aber Schafe stiehlt, die verschiedenen Herrn zu eigen gehören, begeht damit verschiedene Sünden. (Diese Ansicht vergißt offenbar über die Maßen, daß die Sünde im Menschen selbst, in seinem Willen, im Letzten Einen Grund seiner Gesinnung und Herzensverfassung liegt.) — Suarius dagegen nimmt in obigen Fällen nur Eine Sünde an. — Eine eigene Diskussion entsteht über die Sünden, durch welche, und zwar durch denselben Akt, mehrere Gebote gebrochen werden, ob eine solche Handlung Eine oder mehrere Sünden konstituire. (Bei der Untersuchung gegen St. Cyran wurde besonders auch auf die irrige Lehre inquirirt, daß man in der Beichte nicht verpflichtet sey die Zahl der sündigen Ausbrüche anzugeben.)

Nicht zu übersehen ist folgende Resolution: Ist der Umstand, daß eine Sünde an einem Festtage, in der heiligen Woche, am Tage der Absolution begangen worden ist, in der Beichte anzugeben? — Ich sage nein mit Henriquez; weil in den beiden letzten Fällen dieser Umstand nur aggravirend ist, das Vergehen an einem Festtage ist aber nicht schwerer, da nur körperliche Knechtsarbeit am Festtage verboten ist, nicht die geistige, wie die Sünde metaphorisch genannt wird.

Examen tertium. Circa materiam de conscientia.

Das Gewissen ist ein Akt der praktischen Einsicht, welche urtheilt, ob etwas hier und jetzt als gut zu thun sey oder gewesen sey, oder als böse zu meiden. Es wird sofort noch einmal erinnert, sofern das Gewissen sich auf das bezieht, was zu thun oder zu unterlassen ist, sey es actus a prudentiae virtute elicitus. — Wie vielfach ist das Gewissen? Sehr vielfach: recta, erronea, probabilis, dubia, scrupulosa. In den beiden ersten Fällen ist man immer verbunden, ihm zu folgen.

Probabel ist das Gewissen, welches auf eine probable Meinung hin ein Urtheil über etwas enthält. Probabel wird eine Ansicht genannt, welche sich auf Gründe von einiger Bedeutung stützt. Daher kann bisweilen ein einziger sehr bedeutender Doktor eine Ansicht probabel machen, da ein Mann, welcher sich speciell mit der Lehre befaßt, keinem Satze seine Zustimmung geben wird, ohne daß ein besonderer oder hinreichender Grund ihn dazu bestimmt. Man darf auch einer probabeln Ansicht folgen und eine probablere oder sicherere dafür aufgeben, wenn nicht dabei Gefahr droht. Ich kann auch, nur nicht gegen mein Gewissen, meine probablere und sichere Ansicht aufgeben und der probabeln Ansicht Anderer folgen, wenn ich sie nur für probabel halte. — Der Beichtvater kann gegen seine eigene Ansicht eine weniger probable anrathen, um den Beichtenden von einer Last zu befreien; auch ist er verpflichtet, seine eigene probablere Ansicht gegen eine probable Meinung des Beichtenden aufzugeben und dieser zu folgen, da der Beichtende ein auf der probabeln Ansicht ruhendes Recht auf die Absolution hat. — Nicht jede spekulativ probable Ansicht ist in der Praxis sicher.

Examen quartum circa materiam de gratia et merito.

Dieser kürzeste Abschnitt nun enthält die Definitionen der eigentlich theologischen Begriffe.

Die Gnade ist eine zur Natur noch darüber hinzugefügte Gabe (donum super additum), welche dem Menschen von Gott durch das Verdienst Christi gegeben wird. Die katholische Lehre steht zwischen der pelagianischen und der von Luther (daß ohne die Hülfe der Gnade durchaus kein gutes Werk gethan werden könne) mitten inne: die Gnade ist nur nöthig für die Werke, welche zur Seligkeit gehören; aber es kann auch im Sünder eine gute Thätigkeit seyn, welche nicht Sünde ist. — Die Rechtfertigung ist die Wirkung der habitualen Gnade, welche der Seele inhärirt und den Menschen gerecht macht. Die übernatürlichen Gaben werden uns dadurch eingegossen. — Sehr bedeutend trägt zur Scheidung von der protestantischen Lehre auch der dieser gerade entgegenstehende Satz bei, daß der Gerechte keine Gewißheit des Glaubens von seiner Rechtfertigung haben könne, sondern nur eine moralische und bedeutende Konjektur. — Das Verdienst ist eine freie, gute Handlung, welche sich insofern auf einen Anderen bezieht, als sie kraft einer Art von Billigkeit oder Verdienst von dem Anderen eine entsprechende Belohnung erhalten muß (compensari debet).

Erster Traktat. Die Gesetze.

Darin werden die Materien von den Gesetzen und Vorschriften des Dekalogs und der Kirche, von den Privilegien im allgemeinen und von dem Privilegium der Bulle Cruciata und den Dispensationen insbesondere abgehandelt.

Erstes Examen. Von den Gesetzen im allgemeinen.

Gesetz ist die zum gemeinen Besten (denn ein der Gemeinschaft durchaus unnützes Gebot verpflichtet nicht) promulgirte Anordnung der Vernunft, welche von dem dazu Berechtigten ausgeht.

Dem kanonischen Gesetz ist auch gegen das widerstrebende bürgerliche Gesetz zu gehorchen. Denn die Kirche vermag die bürgerlichen Gesetze zu abrogiren. Tritt ein Kompetenzstreit zwischen einem geistlichen und weltlichen Richter ein, so ist zur Ehre der Religion die der Kirche günstigere Ansicht anzunehmen. Der Papst kann auch außerhalb seines Territoriums nicht bloß kirchliche, sondern auch bürgerliche Gesetze geben. Die Gewalt dazu hat er unmittelbar von Christo empfangen; die Bischöfe entlehnen die ihrige nur von ihm. Auch die allgemeinen Koncilien, welche durch die Auktorität des Papstes versammelt sind, können allgemeine Gesetze geben je nach der ihnen vom Papste zugestandenen Gewalt. Daher kann vom Papst auch an kein allgemeines Koncil appellirt werden.

Ein Gesetz ist nur gültig, wo es promulgirt worden, ein päpstliches Gesetz aber (die leges irritantes contractus ausgenommen) braucht nur in der römischen Kurie promulgirt zu werden um allgemeine Gesetzeskraft zu haben. Etwas bedenklich scheint der Satz: Wenn Jemand weiß, daß demnächst der Werth der Landesmünze durch ein Gesetz heruntergesetzt werde, kann er sein Geld noch auf den alten Werth ausleihen. (Juridisch ist dieß wohl richtig, aber nicht moralisch. Das Bedenkliche ist eben, daß die Kasuistik in ihrer bloßen Legalität darin keinen Unterschied macht.) — Zur Gültigkeit des Gesetzes ist auch nothwendig, daß es angenommen werde; dieß ist nicht der Fall, so lange der größere Theil des Volks der früheren Sitte anhängt. Diese Annahme ist aber keine Bedingung der Gültigkeit der vom Papste gegebenen Gesetze, da seine Gewalt nicht vom Volke abhängt. Die Unterthanen können auch aus einer gerechten Ursache die Ausführung eines Gesetzes suspendiren und Gegenvorstellungen machen. Der Fürst kann sie aber zehn Jahre lange durch Strafen zum Gehorsam gegen das von ihm promulgirte Gesetz antreiben; wenn sie es alsdann noch nicht angenommen, so ist es abgeschafft.

Der Papst und die Fürsten stehen nicht unter den von ihnen oder von ihren Vorfahren gegebenen Gesetzen, doch sollen sie ihren Untergebenen auch darin ein gutes Beispiel geben. Gezwungen ist aber der Gesetzgeber nicht, seinen Gesetzen zu gehorchen, da er keine Gewalt über sich selbst hat. Um des Exempels und des gemeinen Nutzens willen sollen auch die Kleriker sich den bürgerlichen Gesetzen unterwerfen, ob sie gleich nicht dazu gezwungen werden können (sie sind nur directive dazu verbunden), da der weltliche Fürst keine Jurisdiktion über Kleriker hat. Die Ordensglieder sind, außer sofern es der Anstand verlangt, um kein Aergerniß zu geben, nicht verpflichtet, den Verordnungen der Bischöfe zu gehorchen, da sie von ihrer Gerichtsbarkeit eximirt sind.

Es ist erlaubt, von dem weltlichen Gericht den Recurs an das geistliche zu ergreifen, wenn der weltliche Richter nicht Recht schaffen will. Es ist aber ein Eingriff in die Freiheit der Kirche, wenn ein weltlicher Gesetzgeber den Laien verbieten wollte, die geistliche Jurisdiktion zu prorogiren; wenn sie den Klerikern verbietet, ein Privilegium auszuüben, welches einer Korporation zugestanden worden. Die Immunität der Kirche wird ferner verletzt, wenn ein weltlicher Fürst Gesetze gibt, welche für die Geistlichen, wie für die Laien Verbindlichkeit haben sollen, z. B. daß auch Klerikern Waffen abgenommen werden sollten,

welche man zu verbotenen Stunden bei ihnen fände, daß auch die Bücher der Kleriker nicht ohne Erlaubniß des Fürsten gedruckt werden dürften, daß auch Kleriker keine Lebensmittel aus dem Gebiet aus-, noch darein einführen sollten. Es ist eine Ungerechtigkeit, wenn Klerikern Lebensmittel weggenommen werden, welche über der Taxe, mit falschem Gewicht und Maß verkauft werden oder wenn ihre Diener, welche dieß thun, geplagt, z. B. wenn sie gezwungen werden wegen Bezahlung der Strafe Bürgschaft zu leisten, weil sie beim Weinverkauf betrogen. — Die Kleriker stehen auch nicht unter den von den Fürsten ertheilten Monopolen; wenn z. B. in einer Stadt eine Verordnung wäre, daß nur Einige Wein verkauften, so verhinderte diese Verordnung nicht, daß Kleriker Schenken anlegen könnten, selbst wenn die Stadt das Geld (für Ertheilung des Monopols) zur Erhaltung eines Hospitals oder Klosters einzöge; wenn dabei nicht der gemeine Nutzen gleichermaßen zuerst die Kleriker und die Laien berücksichtigte. (Seite 57 und 58. §. 104.)

Etwas bedenklich scheint auch die Bestimmung, daß die Notare, welche sich durch ihren Amtseid verpflichten, nur die gesetzlichen Taxen zu nehmen, dadurch nicht gehalten werden, indem die Taxen bestimmt wurden, als das Geld mehr, die Waaren weniger im Werth standen. Quia juramentum exponitur, quatenus justae sunt taxae.

Zweites Examen. Von den Gesetzen insbesondere in Betreff des ersten Gebots des Dekalogs über die Gottesliebe.

Die Verbote des Dekalogs verpflichten für immer, nicht aber die positiven Gebote, denn ich bin nicht für alle Zeit verpflichtet, die Eltern zu ehren. So verpflichtet auch das Gebot der Gottesliebe, als positives bei Todsünde nicht zu aller Zeit, sondern nur so lange man gehalten ist, sich zu einem Akt der Buße anzustrengen, also in Todesgefahr, wenn man im Begriff ist, ein Sakrament zu ertheilen, oder zu empfangen, feierlich einen priesterlichen Akt zu verrichten, z. B. die Epistel im Manipulus zu singen, oder das Evangelium mit der Stola oder irgend eine feierliche, mit der priesterlichen Amtspflicht verbundene Handlung zu verrichten, wenn man dabei in einer Todsünde ist und keinen Beichtiger zur Hand hat. (Ist dieser zur Hand, genügt die bloße Furcht vor der Strafe mit dem Sakramente.) — Auch ist man nicht verpflichtet, Gott intensive, sondern nur appretiative über Alles zu lieben; und man beruft sich dafür auf den elenden Zustand in diesem Leben. (Obiges hängt mit der Lehre von der Gnade unmittelbar zusammen. Der Mensch kann ja nach Escobar sündlos handeln, ohne die eigentliche Gnade, welche nöthig ist, um Gott wahrhaftig zu lieben.) Einige behaupten, man müsse Gott jeden Festtag (actu elicito) lieben, Andere des Jahrs einmal, Koninch behauptet, man dürfe es nicht drei, vier Jahre hinausschieben.

Heilige Männer können auch, so lange sie nicht in die Zahl der Heiligen versetzt sind, verehrt und angebetet werden, zwar nicht in öffentlichem, sondern nur im Privatkult. — Lämmer aus Wachs müssen angebetet werden, wie das Bild Jesu; es ist aber bei Eckommunikationsstrafe verboten, sie mit Mennig, Gold oder anderen Farben anzumalen.

Drittes Examen. Von den Gesetzen insbesondere in Betreff des Eidschwurs und der Gotteslästerung.

Bei einem Schwur die Worte in einem anderen Sinne nehmen, als der Andere sie nimmt, ist an und für sich nicht böse, kann aber oft eine Sünde seyn. Es ist erlaubt, wenn die Worte zweideutig sind; ist die Zweideutigkeit aber nur in den Gedanken des Schwörenden, liegt sie nicht in den Worten selbst, so ist die probable Ansicht, es sey nicht erlaubt, so zu schwören; aber es ist noch probabler, es sey nicht unerlaubt.

Ist es erlaubt, Jemanden zu bewegen, etwas Falsches zu beschwören, welches er aus Unwissenheit für wahr hält? — P. Hurtado antwortet mit ja; denn der Schwörende sündigt nicht; die Materie des Eids selbst aber ist in diesem Falle vielmehr gut, als schlecht, es ist ja ein Akt der Religion zur Ehre Gottes.

Der zuvor aufgestellte Grundsatz über die Amphibologie (Zweideutigkeit) wird in der praxis ex societatis doctoribus (worin also nicht bloß von dem in der Theorie, sondern namentlich von dem in der Praxis Erlaubten die Rede ist) mit Beispielen belegt. Sanchez behauptet, man könne einen Schwur ablegen, welcher von den Umstehenden im gewöhnlichen Sinne genommen, von dem Schwörenden aber heimlich anders verstanden werde. Exemplis practicis confirmo. Wenn du von dem Richter mit einem Eide gefragt wirst, ob du Franz getödtet? so kannst du es verneinen, (wenn du ihn in der Selbstvertheidigung getödtet subintelligendo de homicidio criminoso). Lessius. — Wenn die Ansicht, die Taxe für eine Sache sey ungerecht, probabel ist und der Verkäufer durch falsches Gewicht oder sonst sich für diese Ungerechtigkeit schadlos hält, so kann er, wenn er vom Richter eidlich darüber vernommen wird, das Ganze mit einem Eidschwur läugnen, indem er es bei sich so nimmt, er habe nicht ungerecht gehandelt. Sanchez. — Wenn ein Priester verhört wird, ob er eine Sünde bei der Konfession gehört; so kann er selbst mit einem Eidschwur, wenn es nöthig ist, antworten, er habe nichts dergleichen in der Konfession gehört, indem er sich dazu denkt: er habe als Privatmann nichts gehört. — Es verbirgt Einer Güter, welche ihm nothwendig sind, damit sie nicht von seinem Gläubiger genommen werden, und er nicht genöthigt werde, zu betteln; dieser kann auf Verlangen des Richters beschwören, er habe nichts verborgen mit dem heimlichen Gedanken, nichts, zu dessen Geständniß er verpflichtet wäre. — Eine Ehebrecherin kann auf die Frage ihres Mannes, ob sie die Ehe gebrochen, verneinend schwören; sie denkt sich dabei z. B. einen anderen Tag, als den, an welchem sie die Ehe gebrochen. — Wer aus einem Orte kommt, von welchem man fälschlich glaubt, er sey von der Pest angesteckt, darf auf Verlangen schwören, er komme nicht daher; er braucht nur hinzuzudenken: als von einem verpesteten Orte. — Omnia ex Sanchez et aliis. (Seite 75 und 76. §. 34.) §. 35.: Ist es eine Todsünde, ohne gerechte Ursache in zweideutigen Worten zu schwören, z. B. der Fürst sey im Hofe, indem man bei sich denkt: gemalt? — Lessius sagt, es sey eine Todsünde (wie jeder Meineid), Sanchez verneint es probabler, weil bei diesem Eid, wenn er nicht etwa zum Nachtheil eines Dritten oder auf amtliches Verlangen des Richters abgelegt wird, nur ein Fehler des Urtheils

und der Unterscheidung ist. Ein Eid aber, bei welchem nur ein Unterscheidungsfehler Statt findet, ist nur eine erlaßliche Sünde.

Ganz besondere Entschuldigungen finden bei dem eidlichen Versprechen Statt. Nach Einigen bin ich nicht verbunden, einen Eid zu halten, welchen ich einer falschen Versprechung beigefügt, quia juramentum naturam sequitur promissionis, cui adnectitur. Bei dem eidlichen Versprechen tritt namentlich auch die Entschuldigung ein, die Materie sey unbedeutend. Wer z. B. geschworen, er wolle keinen Wein trinken, trinkt aber doch, sündigt um so weniger, je weniger er davon trinkt.

Viertes Examen. Von den Gesetzen insbesondere in Betreff des Gelübdes.

Zur Gültigkeit eines Gelübdes gehört und genügt so viel Ueberlegung, als zur Anrechenbarkeit einer Todsünde. Ein Gelübde, welches auf den Fall des guten Erfolgs einer schändlichen Handlung gethan wird, ist verbindlich. — Deßgleichen, wenn ich Almosen gelobe auf den Fall, daß ich stehle. — Dagegen ist, außer in besonderen Fällen, das Gelübde, sich zu verheirathen, ungültig, weil es einem Besseren, der Keuschheit entgegen ist. Denn das Gelübde ist ein freiwilliges und überlegtes Versprechen eines besseren Guten. — Eine besondere Beziehung auf das von allen Jesuiten abzulegende Gelübde hat die Frage: ist das Gelübde, daß man kein Bischofsamt annehmen wolle, ein gültiges? Der Stand des Bischofs ist ja doch ein Stand der Vollkommenheit. Antwort. Dieß Gelübde ist gültig, obgleich der Bischofsstand (nach Palao) selbst vollkommner ist als der des Mönchs; aber er führt nicht mehr zur Vollkommenheit, sondern er verlangt eine größere Vollkommenheit; und wer auch die größere Vollkommerheit besitzt, ist durch die heroische Demuth dazu verpflichtet, jene nicht in sich vorauszusetzen.

In diesem Artikel herrscht beinahe durchgängig eine große, legale Strenge; auch wird die Verpflichtung des Gelübdes für größer erklärt, als die des Eidschwurs (Seite 77. §. 44). Nur in Einem Falle scheint die Entscheidung etwas gar zu spitzfindig auszufallen: Ich habe ein Gelübde gethan, seine Erfüllung aber an Bedingungen geknüpft; diese treten durch meine Schuld nicht ein; bin ich nun doch verbunden, es zu halten? z. B. es gelobt Einer, in den Mönchsstand zu treten, wenn er ein Jahr lang sich der Hurerei enthalte; er enthält sich nun derselben nicht, sey es aus Schlechtigkeit, oder aus böser Absicht; so ist er nicht mehr zur Erfüllung seines Gelübdes verbunden, „wenn er sich gleich vielleicht gegen das Gelübde vergeht." Suarius.

Fünftes Examen. Von den Gesetzen insbesondere in Betreff des dritten Gebots des Dekalogs, von dem Halten der Feste.

Die Feier des Sonntags bezieht sich auf Gott, zwölf Festtage auf Christum, neun sind Marientage. Mit den Heiligentagen sind im Jahre 81 allgemeine Festtage. Es ist bei Todsünde geboten, womöglich an diesen Tagen die Messe zu hören. Verboten ist das opus servile, ein etwas antiker Begriff; denn Geldverdienst macht es an sich nicht aus. Man darf selbst mechanische Künste treiben; liberale est. Es ist erlaubt, zu jagen, zu malen, aber nicht pflicht- und amtshalber, sondern zur Erholung.

Für einen Armen nähen oder Holz tragen, ist als servile nicht erlaubt, aber tanzen, da es ja kein opus servile ist, sondern nur actio naturalis in quadam corporis situatione consistens. — Bestimmte Ausnahmen werden für Nothfälle, gewisse Gewerbe und Gelegenheiten freigebig gespendet.

Layman behauptet, es sey erlaubt, Wahnsinnigen beständig opera servilia aufzulegen, da sie vom Sonntag nichts wissen, also damit auch nicht sündigen. — Die Distinktionen sind oft sonderbar, so erlaubt Suarez die Jagd, aber nicht den Fischfang. In solchen Fällen liegt der widersprechend scheinenden Resolution nicht selten die herrschende Sitte zu Grunde. Für den Häringsfang hat der Papst eine besondere Erlaubniß gegeben.

Sechstes Examen. Von den Gesetzen insbesondere in Betreff des vierten Gebots, von ehren der Eltern.

Dieser Abschnitt handelt kurz von verschiedenen Verhältnissen der Oberherrlichkeit und der Untergebenen. Der Profeß in einem Orden ist verpflichtet, auszutreten, wenn seine Eltern in der äußersten Armuth leben, um für sie zu sorgen. — Der Sohn kann den Eltern die Lebensmittel in denselben Fällen versagen, in welchen sie ihn enterben können. — Jeder Vater ist verpflichtet, seinem unehelichen Kinde Nahrung und Mitgift zu geben, nur wenn er Priester ist, braucht er keine Mitgift zu geben, da diese für den Vater lästiger zu seyn pflegt und leicht Aergerniß gibt. — Der Vasall ist verpflichtet, seinem Fürsten den Zoll zu bezahlen; für das aber, was er für seine Familie braucht, zieht er sich durch Defraudation gewöhnlich keine Verpflichtung (zur Schadloshaltung des Betrogenen) zu. — Der Herr hat keine Gewalt, seinen Sklaven zu tödten; tödtet er ihn, so ist er Niemanden etwas dafür schuldig; deßgleichen wenn er ihn verstümmelt.

Siebentes Examen. Von den Gesetzen insbesondere in Betreff des fünften Gebots, vom Todschlag.

Wenn man von Jemanden auf Tod und Leben angegriffen wird, darf man den Angreifer tödten, wenn sonst keine Rettung möglich ist; ein Soldat oder Adeliger ist nicht verbunden, sich durch die Flucht zu retten, statt zu tödten, wohl aber ein Bürgerlicher und dergleichen, da ihm aus der Flucht keine Schmach erwächst. Man darf auch dem bloß beabsichtigten Angriff durch Todschlag zuvorkommen. — Ich weiß, daß ein falscher Zeuge oder ungerechter Ankläger beabsichtigt, gegen die gesetzliche Gerechtigkeit ein wahres, aber verborgenes Verbrechen zu veröffentlichen; ist es mir erlaubt, ihn zu tödten, wenn ich von einer Anklage ein Todesurtheil oder beträchtlichen Verlust an zeitlichen Gütern befürchte? — Bannez behauptet, es sey erlaubt, wenn jener auf vorhergegangenes Abmahnen nicht davon abstehen wollte und keine Hoffnung ihm sonst zu entgehen vorhanden ist. Diese Ansicht ist probabel, wenn man es bloß von der Seite des Naturrechts ansieht, sagt Koninch, das positive Gesetz hat es aber verboten, und man kommt, wird man entdeckt, nicht ungestraft weg. —

Darf man den tödten, welcher auf unsere Güter einen Angriff macht? — Ja, um einen bedeutenden Verlust abzuwehren, weil die zeitlichen Güter Mittel zur Erhaltung des Lebens, der Ehre und des Standes sind. Molina dehnt diese Lehre auf die Kleriker aus. So auch Tanner von den Mönchen, ob sie gleich nur gemeinsames Eigenthum besitzen. Doch darf der Dieb nicht um einer zu

werthlosen Sache willen getödtet werden; Molina setzt einen Goldgulden fest. (Seite 122. §. 43. 44.) — Ist es einem Mönche erlaubt, einen Verleumder zu tödten, welcher schwere Beschuldigungen über seinen Orden verbreitet; wie es Jedem erlaubt ist zum Schutz seiner Ehre mit Mäßigung zu tödten? — Amicus, dessen acht Bände de cursu theologico mir neulich erst zu Handen kamen, sagt Escobar, wagt der bejaenden Ansicht nicht anzuhängen, um der allgemeinen nicht zu widersprechen; doch hat er sie durch einen Beweis bestärkt: wenn dieß einem Laien um der Ehre und des guten Namens willen erlaubt ist, so scheint es noch vielmehr einem Geistlichen und Mönche erlaubt seyn zu müssen. Denn das Gelübde, die Weisheit und Tugend, woraus die Ehre des Klerikers und des Mönchs entspringt, sind größer, als die Geschicklichkeit in den Waffen, woraus den Laien ihre Ehre erwächst. Sodann ist es ja den Klerikern und Mönchen erlaubt zum Schutz ihres Vermögens, wenn kein anderer Ausweg offen steht, einen Dieb zu tödten, also auch zum Schutz der Ehre. (§. 46.) — (Dieß Alles ist offenbar sehr konsequent.)

Wenn ein Edler von Jemanden mit einer Ohrfeige oder einem Stockschlage angegriffen wird, darf er den Angreifer tödten? — Lessius bejaet es, weil es in einigen Orden die größte Schande ist, ohne Rache Ohrfeigen oder Stockschläge zu erhalten. Ich beschränke jedoch diesen Ausspruch auf die Adeligen, denn den Bürgerlichen gereichen Ohrfeigen und Stockschläge nicht sehr zur Unehre. — Mehrere lehren, man dürfe den, welcher flieht, nachdem er eine Ohrfeige gegeben, verfolgen und tödten, wenn für den Staat daraus nicht übermäßiges Blutvergießen zu fürchten ist. Die Ehre kann, wie etwas Gestohlenes, nicht wieder erlangt werden, als indem man Beweise seiner größeren Vortrefflichkeit gibt und sich bei den Menschen wieder in Ansehen setzt. Denn wird nicht der Beohrfeigte so lange für seiner Ehre beraubt angesehen, als er seinen Gegner nicht tödtet? — Nach Baldellus ist es erlaubt, den, welcher Schmachworte (z. B.: du lügst!) ausstößt, zu tödten, wenn er sonst nicht im Zügel gehalten werden kann (§. 49). (Sogleich darauf heißt es aber:) Ist es bisweilen erlaubt, stolz zu erwidern (jactitare): Du lügst!? — Peter Hurtado de Mendoza bejaet es, daß man es Dem antworten könne, welcher uns ein falsches oder verborgenes Verbrechen vorwirft. —

Es ist erlaubt, unschuldige Geißeln zu tödten, wenn die Feinde die Treue gebrochen.

(Nachdem so die Kameele verschluckt worden, ist es Zeit, daß auch die Mücken gesäugt werden:) Der Selbstmord ist verboten, der zum Tod des Gifbechers Verurtheilte darf deshalb das Gift nicht selbst trinken; gewichtige Doktoren lehren, er dürfe den Mund dem Kerkermeister dazu nicht öffnen und das Gift so lange wie möglich nicht schlucken. — Es ist, wo keine Todesgefahr droht, bei starken Schmerzen verdienstlich, die lindernde Arznei auszuspucken.

Est femina parata sibi necem inferre, ad vitandam praegnationis infamiam; licetne ei abortum suadere? — Cardinalis de Lugo affirmative respondet, si alio modo non posset ab hac voluntate averti, quia hoc non esset ad malum inducere, sed ad minoris mali electionem.

Es ist erlaubt, ein heidnisches oder überhaupt nicht-christliches Volk als solches mit Krieg zu überziehen, zumal wenn es die Predigt des

Evangeliums verhindert. — Ein Adeliger darf ein Duell annehmen, um seinen Adel und Würden, oder auch nur sein zeitliches Gut zu vertheidigen. — Wenn ich einen Handwerksmann beleidige, bin ich verpflichtet, die Kurkosten zu bezahlen, und das, was er in der Zeit verdient hätte, so lange er zur Arbeit unfähig war. Doch kann ihm etwas abgezogen werden in Betracht der Mühe bei der Arbeit, welcher er indeß enthoben war. Stirbt er, so bin ich, bis der Richter etwa mich dazu verurtheilt, zu keinem Ersatz verpflichtet.

Achtes Examen. Von den Gesetzen insbesondere über das sechste Gebot, namentlich über die Ausschweifung.

Escobar hat den Grundsatz, in diesem Artikel der sicheren, also in der Regel der strengeren Ansicht zu folgen, und führt es im Ganzen auch durch, wozu wohl auch die mönchischen Ideen von Keuschheit beigetragen. — Das eigentliche Laster aber wird gleichsam als Entschuldigung angenommen, und die geringere Gefahr für den Anderen als Maßstab der eigenen Sünde betrachtet, wenn es heißt: Quid si tam effrenatae libidinis sit qui feminam sollicitat, tantaque jam infamia circa libidinem laboret, ut nullatenus femina ad scandalum afferenda sit? — Non delinquet mortaliter.

Neuntes Examen. Von den Gesetzen insbesondere in Betreff des siebenten Gebotes, vom Diebstahl.

Der Diebstahl ist ex genere eine Todsünde; es tritt aber die entschuldigende Rücksicht auf die Kleinheit des Gestohlenen ein. Welche Summe gehört aber zu einer Todsünde? Escobar gibt, aber nur wegen der Verschiedenheit des Münzfußes in verschiedenen Ländern, den Versuch seiner Vorfahren auf, das Maß der Todsünde für die verschiedenen Menschenklassen nach Realen festzusetzen. Er schlägt dagegen einen bei national-ökonomischen Berechnungen gebräuchlichen Weg ein: ich begehe einen schweren Diebstahl, wenn ich Jemanden um so viel bestehle, als er für Einen Tag zu seiner Nahrung braucht. Auch das bloße Verlangen nach Geld wird nach diesem Maßstab beurtheilt. — Wenn ich von einem Fürsten das Geld, so ich ihm geliehen, nicht wieder bekommen kann, so darf ich, um mich schadlos zu halten, die Zölle, Zehnten und andere Einkünfte defraudiren, auch wenn sie an einen Anderen verpachtet sind. — Der Sohn eines Kaufmanns kann von seinem Vater, dessen Geschäfte er führt, so viel Lohn verlangen, als ein Fremder. Gibt dieser ihm den Lohn nicht, so kann der Sohn ihn heimlich sich nehmen (clam accipere), hat jedoch die Auslagen des Vaters für die Kost abzuziehen. (§. 31. Seite 163. Sehr charakteristisch ist der die Sünde verhüllende euphemistische Ausdruck clam accipere.)

Es können auch mehrere kleinere Diebstähle sich zu der eine Todsünde konstituirenden Summe zusammenaddiren und dann eine Todsünde ausmachen, oder wenn Einer die doppelte Summe nach und nach zusammenstiehlt, macht es zwei Todsünden. — Für Diebstähle, die eine Todsünde ausmachen, habe ich Schadloshaltung zu geben, für geringere nicht. Es genügt aber, wenn ich von jener Summe, die sich aus mehreren kleinen Diebstählen zusammenaddirt hat, so viel erstatte, daß das gestohlene Gut nicht mehr die eine Todsünde konstituirende Summe ausmacht. —

Es wird noch besonders erörtert, ob man den Schneidern die Tuchreste, welche sie behalten, mit gutem Gewissen abkaufen könne.

Obgleich Escobar die Rechtmäßigkeit der aus dem Kriege entspringenden Sklaverei anerkannt, sagt er doch in der praxis ex doctoribus societatis Jesu: Gefangene Christen, welche von Ungläubigen ungerecht zurückgehalten werden, können, wenn kein Skandal oder Gefahr für Christen dadurch entsteht, ohne Ungerechtigkeit ihrem Herrn eine entsprechende Schadloshaltung entwenden für das Unrecht der Gefangenschaft, für den Lohn des Sklavendienstes, für den Schaden, welcher ihnen aus Unterbrechung ihres Gewerbes erwächst, und für die Loskaufungsgebühr. Die christlichen Türkensklaven können überhaupt auch alle anderen Türken bestehlen und die Christen dürfen die von den Türken aufgelegten Zölle defraudiren; das Alles unter der stillschweigenden Zustimmung ihrer christlichen Landesherren, um die Kräfte des Erzfeindes zu schwächen. (§. 17.) (Es ist hier eine Konkurrenz zweier bedeutender Rücksichten, des Privat- und des öffentlichen Nutzens. Die Frage, ob dasselbe in gewissen Fällen auch gegen Ketzer erlaubt sey, drängt sich sehr natürlich auf.)

Zehntes Examen. Von den Gesetzen insbesondere in Betreff des achten Gebots, über das Verbot des falschen Zeugnisses.

Dieser Abschnitt handelt beinahe eben so sehr von der Verschwiegenheit und Diskretion, als von Verleumdung. So sehr jene eingeschärft wird, so bedenklich scheinen einige Beispiele über die Lüge. — Der Geschichtschreiber, um den Zusammenhang der historischen Wahrheit nicht fallen zu lassen, darf auch geheime Verbrechen melden, wenn sie nicht infamirend sind; sind sie dieß, so ist es ihm nicht erlaubt. Denn der Thäter eines Verbrechens hat das Recht auf Wahrung seines guten Namens. — Dagegen heißt es: Wenn ich von Jemanden hundert Gulden empfangen, sie ihm später zurückgegeben habe, aber dieß nicht beweisen kann, so darf ich vor Gericht den Empfang leugnen, mit der restrictio mentalis: den Empfang von etwas, was ich ihm jetzt noch schuldig wäre. — So auch, wenn Jemand, der mir nur fünfzig gegeben, hundert von mir verlangt, darf ich antworten: ich sey nicht sein Schuldner. — An die traurige Sitte der Tortur erinnert der Satz: Man darf sich selbst infamiren, um dem Tod zu entgehen. Sich mit Lebensgefahr um leichter Tortur willen infamiren, ist eine Todsünde, es sey denn, daß die Qualen dennoch schwer seyen. Einem Mönche aber ist es nur schwer zu erlauben, da er zugleich mit seiner Ehre die seines Ordens antastet. — Es ist eine schwere Sünde, einem Ehemann Hörner an die Thüre zu malen. — Ich versichere fälschlich, ein Ehebrecher habe Liebesbriefe geschrieben, ein Häretiker habe das Bild des Gekreuzigten verwundet; versündige ich mich damit schwer gegen die Gerechtigkeit? Durchaus nicht (wie Fillincius sagt), da ich ja nur Einen, welcher ohnedieß schon in dieser Art von Sünde diffamirt ist, weiter diffamire in einer Sache, welche damit in Verbindung steht.

Escobar stellt noch als Erfahrungssentenzen auf: Facilius malis narratis fidem praestas, quam visis bonis. — Durum est acaptas injurias silentio obruere.

Eilftes Examen. Von den Gesetzen insbesondere, in Betreff des ersten Gebots der Kirche, die Messe zu hören.

Das Meßopfer ist nur accidentaliter vom unblutigen Opfer verschieden, welches Christus selbst im Abendmahl darbrachte und vom blutigen am Kreuze. Der oberste Priester, welcher es wesentlich darbringt, ist Christus, nicht bloß wegen der Einsetzung und weil die Kraft des Meßopfers auf dessen Verdienst beruht, sondern auch proxime; indem jeder Priester in der Person Christi vollbringt und mit allen Priestern thätlich zusammenwirkt zur Darstellung aller und jedes Opfers Christi, besonders vor Gott zum Gedächtniß seiner Passion. — Der Werth der Messe ex opere operato ist begränzt, daher er sich verringert, für je Mehrere sie dargebracht wird; aber per impetrationem ist er unbegränzt. Zur Empfänglichkeit für ihre Früchte ist die gratia habitualis erforderlich. — So wirkt denn die Messe erstens per modum impetrationis und mittelbar, daß eine gute Regung in uns erweckt wird, durch welche wir mit der entsprechenden Hülfe die Gnade finden können, und Erlassung der Todsünden; sodann wirkt sie Zunahme in dieser Gnade; drittens erläßt sie erläßliche Sünden auch ex opere operato (movendo Deum ad producendum remissionis effectum). Viertens hebt sie die Strafen, auch der Todsünden, auf ex opere operato und erläßt sie zugleich per modum impetrationis, indem sie uns zu Gott genugthuenden Bußwerken Kraft gibt. Fünftens ertheilt sie auch zeitliche Güter per modum impetrationis.

Um der Verpflichtung, die Messe zu hören, zu entsprechen, ist nothwendig körperliche Gegenwart, moralisch genommen, so daß man bemerken kann, was geschieht, und wenigstens die Absicht (intentio virtualis) hat, zu hören; und es steht eine andere damit verbundene Absicht nicht im Wege, als um die Frauen gelüstig (libidinose) zu betrachten, wenn nur die verlangte Aufmerksamkeit auf die heiligen Dinge und Handlungen und ihre Bedeutung nicht ausgeschlossen ist. — Und abermals: Wird zur Erfüllung des Gebots die geistige Gegenwart verlangt, oder genügt die körperliche? Die geistige ist zu rathen; aber Hurtado und Koninch behaupten, die körperliche Gegenwart genüge, wenn man nur, obgleich geistig zerstreut, mit dem Körper ehrerbietig dabei steht und mit der schuldigen äußeren Aufmerksamkeit. Aber es genügt nicht, unter einem dem Altar benachbarten Fenster von außen der Messe anzuwohnen, weil man so nicht moralisch dabei ist. (Das Sehen der Handlung scheint als wesentlicher betrachtet zu werden, als das Hören der Worte. Es ist hier wie in einem Gleichnisse gesagt, daß es überall vor Allem darauf ankomme, daß man, wenn auch nur äußerlich, auf dem Boden der Kirche, innerhalb ihrer Mauern stehe.) Es ist erlaubt, um der Verpflichtung, eine Messe zu hören, nachzukommen, zugleich von zwei gleichzeitigen Messen nur die Hälfte zu hören, wenn nur, während der eine Priester die erste Hälfte liest, der andere in der zweiten Hälfte begriffen ist. (Reisende, welche das südliche Spanien und die Kolonien näher kennen, versichern uns, daß es dort noch so gehalten werde und daß namentlich die Priester bewundert und viel gehört werden, welche mit einer an Blitzesschnelligkeit gränzenden Gewandtheit die Meßceremonien zu verrichten verstehen, so daß man in sehr kurzer Zeit mehrere Messen hören kann. Wer verpflichtet ist, drei Messen zu hören, kann sie auf einmal

abmachen, wenn er sie von drei gleichzeitig die Messe lesenden Priestern hört. — Es hört Jemand die Messe in der Absicht, dem Gebot nicht zu genügen, genügt er der Pflicht dennoch? Allerdings nach der Behauptung von Vasquez.

Ist ein Priester von Jemanden für eine Messe bezahlt, so kann er doch noch den ihm selbst zukommenden Theil des Opfers und seines Verdiensts einem Dritten, besonders gegen Geld abtreten, nur nicht als vollständiges Opfer, sondern etwa als Drittel davon. Das ex opere operato erworbene Verdienst gehört immer dem, welcher die Messe ganz bezahlt. Hat sich indeß der Priester nur durch ein unentgeldliches Versprechen gegen Einige zum Messelesen anheischig gemacht, so kann er durch Eine Messe Mehreren genügen, quia fructus ex opere operato, quem solum illis debet aequalis obvenit singulis, ac si uni tantum applicaretur. (Allein warum wird dieß nun in diesem Falle geltend gemacht, nicht auch wenn man bezahlt ist?)

Wenn dem Priester, wenn er die Messe schon angefangen, beifällt, daß er nicht mehr nüchtern ist, so hat er nur dann fortzufahren, wenn aus seinem Abbrechen Aergerniß entstünde; wenn er aber gedenkt, daß er noch in einer schweren Sünde ist, so hat er die Messe selbst dann nicht zu unterlassen, wenn es auch ohne Aergerniß geschehen könnte.

Die Feier des Meßopfers auf der See ist, wegen der Gefahr des Verschüttens, nur unter ganz besonderen Verhältnissen erlaubt. Wenn die Hostie von einem Thiere gefressen wird, so muß sie wo möglich wieder aus ihm herausgenommen und aufbewahrt, das Thier aber soll verbrannt und die Asche in die Piscina gethan werden. Idemque videtur facinedum, si quis evomat Eucharistiam. Nicht bloß die unmittelbare Substanz des Abendmahls ist von unbedingter Wichtigkeit; es ist selbst eine sehr bedenkliche Frage, ob man es, auch nur in Nothfällen, statt bei Wachskerzen, mit Oel- oder Talglichtern feiern dürfe. Henriquez findet es selbst in Nothfällen unerlaubt, Andere lassen es zu, wenn kein Scandal zu befürchten. — Escobar aber geht ungemein weit, indem er erlaubt, daß ein Priester von erprobtem Gedächtniß ohne Meßbuch die Messe halte, und er erlaubt es nur unter der Bedingung, daß derselbe um der Anwesenden willen ein dem Meßbuche ähnliches Buch vor sich hinlege.

Zwölftes Examen. Von den Gesetzen insbesondere über das zweite und dritte Gebot der Kirche von der jährlichen Konfession und Kommunion.

Die Kasuisten sind unter sich uneins, ob im Falle, daß die Kirche die jährliche Beichte nicht geboten hätte, der Christ zum Beichten alle vier bis fünf Jahre verpflichtet wäre, oder nur auf dem Todtenbette. Dieselbe Kontroverse waltet in Beziehung auf das Kommunions-Gebot. — Zum Beichten durch einen Dollmetscher ist man nur verpflichtet, wenn Einer die probable Meinung hat, er sey nicht bußfertig; damit er dann durch dieses Mittel dennoch gerechtfertigt werden könne.

Dreizehntes Examen. Von den Gesetzen insbesondere über das vierte Gebot der Kirche vom Fasten.

Wenn die Geringfügigkeit der Sache es nicht entschuldigt, ist das Uebertreten dieses bloß kirchlichen Gebots eine Todsünde. Turrian erklärt

es für eine skandalöse, verwegene und den guten Sitten entgegenlaufende Lehre, daß es in der Fastenzeit erlaubt sey, als Abendmahlzeit zwei Eier zu genießen. Indeß ist es dabei erlaubt, kleine Fische zu essen, welche man ihrer Substanz nach unter die Baumfrüchte zu rechnen berechtigt ist, namentlich die Bermejuelas und Camarones. Da der Speck nach Aristoteles kein Fleisch ist, bleibt er erlaubt, wo die Sitte nicht dagegen ist. Wer sich einmal gegen das Fasten versündigt, vergeht sich nicht weiter, wenn er es auch denselben Tag noch ein- oder mehreremale übertritt. So ist es auch, wenn Einer gelobt, er wolle bei Wasser und Brod fasten; hat er aber sein Gelübde negativ gefaßt, er wolle nur Wasser und Brod genießen, so versündigt er sich, so oft er etwas Anderes genießt.

Alles, was Getränke heißt, bricht das Fasten nicht, auch der Wein in Uebermaß verletzt nur die Mäßigkeit, selbst wenn er mit indischen Spezereien zugesetzt ist; Milch aber ist kein eigentlich Getränke. Die Chokolade läßt Escobar nur um der zahlreichen Autoritäten willen für Getränke gelten, ob sie gleich in seiner Flüssigkeit, wie sie aus Indien gekommen, nicht mehr gebräuchlich und sehr nahrhaft geworden. (Diese Ansicht der Kasuisten erklärt zum Theil die allgemeine Verbreitung des Chokolade-Genusses in Spanien.)

Auch die Zeitbestimmungen geben zu vielen Subtilitäten Veranlassung. Man ist bis zum 21. Jahre nicht zum Fasten verbunden. Bin ich aber verpflichtet, an dem Tage selbst zu fasten, an welchem ich dieses Alter erreiche? Wenn dieß auch nur um 1 Uhr Morgens eintritt, bin ich nicht zum Fasten auf den ganzen Tag verpflichtet. (Sonst ist Escobar in diesem Artikel strenger, als in Betreff des Todschlags.)

Vierzehntes Examen. Von den Gesetzen, insbesondere über die Zehnten, vom fünften Gebot der Kirche.

Der Zehnten ist nicht bloß von dem Feldertrag, sondern von den Heerden und jedem gesetzlichen Verdienst dem Bischof und den Pfarrern zu leisten. Wer ihn von dem schlechteren Theil des Ertrags gibt, begeht nach Einigen ein sacrilegium. Die Mönche sind davon in der Regel frei. Es sind besondere Strafen für die Mönche angesetzt, welche die Leute vom Zehntenleisten abhalten oder es versäumen, dem Beichtenden über Zehntleistung Gewissenskrupel zu machen. Dem Nichtbezahlenden können die Sacramente verweigert werden; der Zehnten wird ja eigentlich Gott dargebracht.

Fünfzehntes Examen. Von den Gesetzen über die Privilegien im Allgemeinen.

Dieser Abschnitt ist durchaus juridischer Natur. Sogar ein ganzes, einstimmiges, bischöfliches Kapitel kann einem Privilegium, welches der Kirche Nutzen und Ehre bringt, nicht entsagen. — Ein Privilegium kann nur von dem Oberherrn an den Untergebenen ertheilt werden. Also scheint es, daß ein weltlicher Fürst den Mönchen in seinem Lande kein Privilegium ertheilen könne? Dieß kann dennoch geschehen, sofern sie den Fürsten in dem, was der Immunität der Kirche nicht schadet, anerkennen, wenn der Fürst ein ihnen durchaus günstiges bürgerliches Gesetz zugesteht. Ein Privilegium, welches von mir Jemanden ertheilt wird, der nicht mein

Untergebener ist, kann von mir nicht zurückgenommen werden, z. B. wenn es Geistlichen von einem weltlichen Fürsten ertheilt ist.

Sechszehntes Examen. Von den Gesetzen über die partikulare Dispensation, als Privilegium.

So groß die Menge menschlicher Gebote ist, so ungemein groß ist die Menge der Ausnahmen davon. Eine besondere, beinahe absolute Erlassung von Censuren, Gelübden und Sünden ist die Spanien geschenkte Bulle Cruciata, davon gar weitläuftig gehandelt wird in dem siebenzehnten Examen. Sie dient namentlich auch dazu, vermittelst einer für die Bulle erlegten Summe, in wenigstens theilweisem, rechtmäßigem Besitz unrechtmäßig erworbenen Guts zu bleiben. Auch von Sünden, welche in der Aussicht auf die durch diese Bulle zu erlangende Absolution begangen worden, kann man kraft derselben absolvirt werden; denn wir sind nicht verpflichtet, zu unterscheiden, wo das Gesetz nicht unterscheidet, namentlich bei Vergünstigungen. (Diese Bulle hat offenbar zum Verderben der Kasuistik und der Sittlichkeit in Spanien wesentlich beigetragen.) Nach Hurtado kann der Papst um billiger Ursache willen selbst die Ehe zwischen Bruder und Schwester erlauben, ob sie gleich durch das göttliche Gesetz verboten ist. Wenn z. B. der König von Spanien nur mit einer Ketzerin oder einer Verdächtigen eine ebenbürtige Ehe eingehen könnte, woraus Gefahr entstünde, daß das Königreich angesteckt würde, so könnte der Papst ihm Dispensation zur Ehe mit seiner Schwester geben, besonders wenn sie nicht die Tochter derselben Mutter wäre. (Examen 16. §. 44. Seite 238.)

Zweiter Traktat. Die Sünden.

Worin auseinander gesetzt werden die Materien von den Sünden im Allgemeinen, von den sieben Kapitalsünden und sämmtlichen moralischen Vergehungen, welche insgemein von allen Gläubigen begangen zu werden pflegen.

Erstes Examen. Von den Sünden im Allgemeinen.

Die Erbsünde ist die Beraubung der Gerechtigkeit und Heiligkeit, welche den einzelnen Menschen einwohnen mußte, kraft des Vertrags Gottes mit dem ersten Menschen. Weiterhin heißt es, Gott ging mit Adam einen Vertrag ein, daß wenn er die verbotene Frucht äße, er die Gerechtigkeit nicht auf die Nachkommen vererben würde. Die Erbsünde ist der Tod der Seele; daraus erhellt, daß die Erbsünde nicht das böse Gelüsten ist, da die Erbsünde durch die Taufe aufgehoben wird, das böse Gelüsten aber bleibt. (Das böse Gelüsten ist also vor dem Fall, dem Menschen natürlich, also an sich nicht böse.)

Eine Todsünde ist eine Sünde, welche die Freundschaft mit Gott auflöst und den Sünder auf ewige Strafe anklagt. Die erlaßliche Sünde aber macht den Menschen nur zeitlicher Strafe würdig; es ist leicht, für sie Verzeihung zu erlangen. Sie tritt namentlich ein, wo nur unvollkommene Ueberlegung und Aufmerksamkeit stattfindet: „wenn ich z. B. Jemanden in einem plötzlichen Zorn durchbohre." — Die Vergehungssünde (commissionis) ist eine Handlung, welche gegen eine

negative Vorschrift, die Unterlassungssünde ein Nichthandeln, welches gegen ein bejaendes Gebot ist. Jenes ist die größere Sünde.

Wer im Vertrauen auf die Verzeihung, welche er durch die Beichte erhalten soll, sich versündigt, scheint sich deßhalb nicht mehr zu verfehlen. — Der Teufel kann Ursache der Sünde genannt werden, indem er die Säfte des menschlichen Körpers lokal bewegen kann und sie so gebrauchen, daß der Körper verdorben wird und den Menschen zu sündigen Regungen antreibt.

Es wird zwar der Grundsatz anerkannt, daß es eine Sünde sey, zu einer fremden Sünde mitzuhelfen. Allein der Anwendung dieses Grundsatzes zu entwischen, werden gar listige Hinterthüren geöffnet. So kann Einer seinem Freunde zur Hurerei ein Zimmer zurüsten, um einer großen Unannehmlichkeit auszuweichen, da ein solches Zurüsten an sich indifferent ist. Wenn ein Diener Gefahr läuft, seinen Verdienst zu verlieren, kann er eine Konkubine zu seinem Herrn abholen, er kann dem Herrn zu einem Fenster hineinhelfen oder die Leiter halten, denn diese Handlung an sich ist ja indifferent. Hurtadus entschuldigt alle diese Handlungen bloß aus Rücksicht auf den Nutzen. Aus diesem Grunde allein erlaubt Palaus, obgleich mit einiger Bedenklichkeit, dem Diener im Namen seines Herrn Liebesbriefe zu schreiben, „denn diese Handlung ist nicht innerlich böse, wenn er dabei nur keine üble Absicht hat. Es können ja auch solche Liebesphrasen nicht im Ernst, sondern zum Spott geschrieben werden."

Zweites Examen. Von den sieben Kapitalsünden.

(Sie heißen auch Todsünden, weil von ihnen, als Wurzel, alle todsündlichen Verbrechen ausgehen.)

Der Stolz ist mit Verachtung Gottes verbunden, wenn er das Gute, das er hat, nicht Gott, sondern sich selbst, seinem Fasten und Almosen von rechtswegen verdanken und dafür angesehen seyn will. Die sieben Töchter der falschen Ruhmsucht sind: Prahlerei, Neuerungssucht, (puta novas opiniones, novas vestes exponere) Heuchelei, Halsstarrigkeit, Zwietracht, Streitsucht, Unbotmäßigkeit. Die Heuchelei ist nur eine erlaßliche Sünde, wenn man im Aeußeren Einiges thut, um heilig zu scheinen und wird nur dann zur Todsünde, wenn man innerlich böse seyn will.

Der Geiz scheint nur dann zu einer schweren Sünde zu werden, wenn er zur thätlichen Uebertretung eines wichtigen Gesetzes führt. Die sieben Töchter des Geizes sind Unruhe des Geistes, Gewaltthätigkeit, Falschheit, Meineid, Betrug, Verrath und Verhärtung des Herzens. Auf gleiche Weise werden die anderen Kapitalsünden behandelt. Das Hauptinteresse ist, bei jeder Unterklasse und Kombination zu erörtern, ob es eine erlaßliche oder eine Todsünde sey (als hinge dieß von der Klasse ab, unter welche eine Handlung zu bringen ist, nicht von der innern Verfassung des Handelnden.) So die Ueppigkeit, der Zorn, wobei erörtert wird, in wiefern es erlaubt oder verboten ist, den Teufel zu verfluchen; Völlerei, unter welchem Kapitel man erfährt, daß Menschenfleisch damals noch als medizinisches Mittel gebraucht wurde. Der Neid (invidia: ideo invidere idem est, ac non videre; cupimus enim non videre tam ipsum, cui invidemus, quam bonum, quod excitat invidiam) und der Ekel an geistigen Dingen (acedia).

Drittes Examen, darin alle Todsünden durchgegangen werden, mit Belehrung für den Bußfertigen, auf welche Weise er sich der allgemeinen oder besonderen Konfession zu befleißen habe, um sowohl die allgemeinen Verpflichtungen des Gläubigen, als die besonderen Fälle eines Jeden zu entwickeln.

Als Disposition zur Beichte sind nöthig: 1) ein gewißer Schmerz (mindesteus attritio), welcher aus irgend einem göttlichen Motiv hervorgehend auf irgend eine Weise; 2) den absoluten Vorsatz nicht zu sündigen in sich schließt; 3) das unverhohlene Bekenntniß aller Todsünden, mit Angabe der Zahl, wie oft man sie gethan. — Man ist aber verpflichtet, sich auf die Beichte vorzubereiten und die Hauptstücke der Todsünden nacheinander durchzugehen, wie sie in den zehn Geboten des Dekalogs, in den fünf der Kirche, und den sieben Kapitalsünden zusammengefaßt sind. Heißt es von der Uebertretung eines göttlichen Gebots, sie sey todeswürdig, schließe von dem Reich aus, sey fluchwürdig, ist bei menschlichen Gesetzen eine schwere Strafe, Tod, Exil, Verlust der Güter darauf gesetzt, so sind es sicherlich Todsünden und man hat sie zu beichten. (So besteht also die Vorbereitung nicht in einer Ergründung und Prüfung des ganzen Lebens und Seelenzustandes vor Gott, in wie fern er in uns lebe, oder wir todt sind; sondern das Hauptgeschäft ist, die Sünden in zwei Klassen zu scheiden, um die Todsünden anzugeben, um Censur und Absolution dafür zu erhalten. Der Maßstab, der angelegt wird, ist nicht die demüthigende Betrachtung des vollkommensten Musters in Christo, sondern der Gedanke durchläuft eine lange Reihe von Sünden, in allen ihren Gestalten, wie sie von der Kasuistik detaillirt sind. Siehe das zweite Kapitel. Erbauung scheint dabei nicht möglich, sondern nur *attritio*, bloße Furcht vor den Strafen, kann daraus folgen. Sofern man sich nicht an der höchsten Vollkommenheit, sondern an der Summe der Laster spiegelt, kann man leicht vielmehr zu Stolz und Selbstgerechtigkeit, als zur Demuth bestimmt werden.)

Es werden sofort zur besonderen Erleichterung der Beichtenden für die verschiedenen Klassen der menschlichen Gesellschaft Sündenbekenntnisse oder Modelle dazu der Reihe nach gegeben, je nach den jedem Stande eigenthümlichen Sünden. — Nur eigenthümliche Vergehungen des Papsts werden nicht erwähnt, da die höchste Kirchengewalt menschlicher Gebrechlichkeit nicht anzuklagen ist. Als gewöhnliche Todsünden der Könige werden namentlich die Aussaugung der Unterthanen angeführt, Verkauf der Aemter zu übertrieben hohen Preisen, so daß die Käufer nothwendig ihre Untergebenen wieder aussaugen müssen; namentlich auch: ich habe Gesetze gegeben, welche der Immunität der Kirche widerstreiten, als Patron geistlicher Aemter Unwürdige präsentirt. — Als die erste Todsünde des Klerikers wird genannt: ich habe die heiligen Weihen empfangen ohne die lateinische Sprache zu verstehen. — Besonders weitläuftig werden die gewöhnlichsten Fehler der verschiedenen Gerichts- und Verwaltungs-Beamten aufgeführt unter den Abschnitten: peccata mortalia judicis, auditoris, praetoris, fiscalis, advocati, relatoris, secretarii, procuratoris, receptoris, lictoris. Obgleich die Menschen aller Orten und Zeiten unter ähnlichen Verhältnissen sich gleichen, so dürften

diese so ganz aus dem Leben geschöpften Charakteristiken für den Geschichtschreiber der spanischen Staaten doch nicht ohne Interesse seyn. Der Abschnitt über die Gewerbsleute enthält einige Beiträge zur Waarenkunde, namentlich in Beziehung auf die damals gelaufigen Verfälschungen der Waaren. Bei dem Bauern kommt es wiederholt vor, daß er etwas Erlaubtes thut und sich doch versündigt, weil er es für verboten hält.

Um ein Beispiel zu geben, möge uns der Beichtiger selbst das Bekenntniß seiner Todsünden ablegen: Ich habe mein Amt ohne Vollmacht des ordentlichen Oberen geübt; ich erkenne mich für durchaus nicht genug unterrichtet an, zumal wenn ich Kaufleute, oder mit schweren Verbrechen Beladene zu meinem Richterstuhl zulasse, oder durchaus Unwissende, welche ich nicht abzuhören verstehe; ich habe nicht nach Allem gefragt, was zur vollkommenen Prüfung des Gewissens nöthig war; Einen, welcher dem äußeren Anschein nach nicht gut disponirt war, habe ich nicht zur Buße ermuntert, ehe ich ihn absolvirte; in Zweifeln habe ich gelehrte Männer nicht befragt, obgleich mein Wissen nicht ausreichte; ich habe das Siegel des Beichtgeheimnißes gebrochen; ich habe mir bei Auflegung der Genugthuung bedeutende und sträfliche Nachläßigkeit oder Unvorsichtigkeit zu Schulden kommen lassen und dabei mehr im Affekt, als der Sache gemäß gehandelt; ich habe in der Beichte oder unmittelbar vorher oder nachher eine Frau zu unanständigen Handlungen verlockt; oder aber habe ich außer der Beichte mich gestellt, als befinde sie sich in einem zum Beichthören bestimmten Orte und habe schwere, lästerne Worte einfließen lassen; nach Abhörung eines Theils der Beichte, ohne diesen gerichtlichen Akt zum Abschluß gebracht zu haben, zog ich mich zurück und zwang den Beichtenden ohne Noth noch einem anderen Beichtiger seine Vergehungen zu eröffnen; ich habe den Beichtenden nicht erinnert an seine Verpflichtung, Ersatz zu leisten, noch an die nothwendige Entfernung einer unmittelbaren Gelegenheit zur Sünde.

Dritter Traktat. Die Gerechtigkeit.

Erstes Examen. Von der Gerechtigkeit und dem Rechte in Betreff des Eigenthums.

Das Recht ist das Objekt der Gerechtigkeit. Die Gerechtigkeit ist der beständige, vollkommene Willen, welcher Jedem das Seinige gibt; sie ist unvollkommener als die theologischen Tugenden, als Religiosität und Klugheit, aber vorzüglicher, als die übrigen. Weiter wird hier erörtert, wie Eigenthum erworben wird.

Zweites Examen. Von der Gerechtigkeit und dem Rechte in Betreff der Restitution.

Da die Wiedererstattung z. B. des Gestohlenen und die Schadloshaltung in vielen Fällen die Bedingung der Absolution ist, muß dieser Abschnitt für den Beichtiger von großer Wichtigkeit seyn. Die Restitution, heißt es, ist zur Seligkeit nothwendig. Zur Restitutions-Verpflichtung bei Todsünde (ab mortali) wird vorausgesetzt, daß das zu sühnende Vergehen selbst eine Todsünde sey. Wer daher einen Anderen in der ersten oder zweiten Regung tödtet, ist zu keiner Restitution verpflichtet. — Wenn man einen freien Mann getödtet, ist man nicht

einmal zu den Leichenkosten verpflichtet, aber zu einem Schadenersatz für den reinen Erwerb, welchen seine Verwandten bei seinem längeren Leben zu erwarten gehabt hätten. — Wenn indeß Jemand dennoch bald eines natürlichen oder gerechten Todes hätte sterben müssen, ein Feind ihm aber noch zuvorkommt, so ist dieser zu keiner Schadloshaltung gegen die Hinterbliebenen verpflichtet, da eine so kurze Zeit kaum ihrem Werth nach anzuschlagen ist.

Ist der Sohn zur Wiedererstattung gehalten, wenn er von dem Eigenthum seines Vaters nimmt? Allerdings, wenn es ein Gegenstand von Bedeutung ist. Der Maßstab dafür wächst aber und wird kleiner je nach dem größern oder kleineren Vermögen des Vaters. Im Allgemeinen gibt Fillucius drei Goldgulden für einen Gegenstand von Bedeutung an, welcher den Sohn zur Wiedererstattung verpflichtet. Wer seinen Gläubigern seine Güter abtritt, kann mit gutem Gewissen für sich und seine Familie das Nöthige zurückbehalten, um mit Anstand leben zu können, selbst wenn er seine Schulden ungerechter Weise und mit einem notorischen Vergehen gemacht. — Man ist der Verpflichtung der Restitution (durch Ehrenerklärung) gegen den angegriffenen guten Namen des Anderen entbunden, wenn es nicht ohne den Verlust des eigenen, vorzüglicheren Namens geschehen kann. Durch eine bloße Geldbuße läßt sich die Verletzung des guten Namens nicht sühnen; dieser ist eine zu kostbare Perle. Ein Vornehmer indeß hat die Ehre, welche er einem viel Geringeren geraubt, mit Geld zu vergüten, wenn er es nicht auf eine andere Weise thun kann, oder wegen seiner vornehmen Stellung nicht dazu verpflichtet ist. — Wenn ich sehe, daß man meine Sünde einem Anderen zurechnet, kann ich mich angeben, aber ich bin nicht dazu gehalten. — Wenn ein Arzt oder Advokat durch seine Nachläßigkeit seine Klienten in Schaden versetzt, so ist er zum Ersatz dafür verpflichtet; ein Beichtvater aber ist es nicht, wenn er auch durch Unterlassung der Ermahnung zum Schadenersatz Jemanden in Schaden versetzt; denn er ist der Arzt oder Advokat des Beichtenden und vertritt also nicht die Interessen Dessen, welchem Schadenersatz zu leisten war.

Aus dem durchaus juridisch gehaltenen dritten Examen von den Kontrakten im Allgemeinen heben wir zunächst etwas über den Mohatra heraus, dessen Zulassung den Jesuiten häufig, namentlich auch von Pascal, sehr hart aufgerückt wurde. Dieses Mittel, baares Geld zu bekommen, erscheint als eine Sitte, welche wohl schon ehe die jesuitischen Kasuisten ihr Votum darüber gaben, sehr verbreitet und tiefgewurzelt war: Ich frage, ob der gemeinhin Mohatra genannte Kontrakt erlaubt sey? wenn nämlich Jemand, welcher baaren Geldes bedarf, mit Geld, das ihm der Kaufmann geliehen, von diesen Waaren zu dem höchsten Preise kauft, und sie demselben sogleich wieder um den geringsten Preis zurückverkauft. Rebellus bemerkt, es sey dieß von den kastilianischen Gesetzen unter den schwersten Strafen verboten; indeß ist dieser Kontrakt gerecht, wenn nur Folgendes beobachtet wird: Es soll dabei kein explicite, noch impliciter Pakt gemacht werden; der Verkaufspreis der Waaren soll den höchsten nicht übersteigen und der Wiederkaufspreis nicht geringer seyn, als der geringste; so wird die Billigkeit von beiden Seiten beobachtet. Molina verlangt noch überdieß, daß die Waaren nicht in der Absicht verkauft werden sollen, sie um den geringsten Preis wieder

anzukaufen. Salas ferner behauptet, dieß ſchade nicht; da es ja kein Wucher iſt, wenn nur nichts über das Geliehene hinaus in den Pakt eingeſchloſſen, noch für das Anleihen etwas als Preis oder Schuldigkeit gehofft wird, wenn gleich von vorn herein eine Zugabe beabſichtigt wurde. — In großer Hungersnoth iſt es erlaubt, von den Türken und Ungläubigen Getreide zu kaufen und andere Traktate mit ihnen einzugehen.

Viertes Examen. Von den *contractibus gratuitis*, nämlich dem depositum, der donatio, den testamentis, dem commodatum, dem precarium und mutuum. Nicht ſelten heißt es, dieſer oder jener iſt in foro externo nicht zu Wiedererſtattung verpflichtet, aber in foro conscientiae; aber nicht minder häufig iſt es vor dem Gewiſſen erlaubt, eine Erſtattung, welche das bürgerliche Geſetz verlangt, ſo lange zu ſuſpendiren, bis man durch einen gerichtlichen Spruch dazu genöthigt wird. — Nach der Praxis der Societät darf man etwas Deponirtes, auch wenn man nicht berechtigt iſt die Erlaubniß des Herrn dazu vorauszuſetzen, verkaufen oder verbrauchen, wenn man gewiß iſt, es in gleicher Güte wieder erſtatten zu können. So kann der Aufſeher über die öffentliche Getreidekammer unter dieſer Vorausſetzung auch gegen das Verbot der Magiſtrate daraus verkaufen. So darf auch der Schatzmeiſter eines Fürſten, wenn dieſem kein Schaden daraus erwächst, mit deſſen Geldern ſeine Geſchäfte treiben. Wenn nicht Beides gerettet werden kann, darf man das Anvertraute im Stiche laſſen und all' das Seinige retten. — Darf man, wenn man Geld ausleiht, dem der es anlehnt, die Bedingung machen, daß er ſogleich aus dem Anlehen einen Gewinn erſtatte? Ich behaupte, mit Leſſius Zuſtimmung, daß man es auf zwei Weiſen thun könne. Erſtlich kann man hundert Goldgulden unter der Bedingung ausleihen, daß der Entlehner ſogleich neun zurückgebe in Betracht, daß der Gewinn aus den 91, welche jener behält, für den Ausleiher aufhört. Es kann dieß ohne Wucher geſchehen, denn es iſt nichts Anderes, als daß man 91 mit Gewinn anleiht, neun andere aber ohne Gewinn, welche letztere jedoch ſogleich zurückgegeben werden müßen, um den Gewinn zu bezahlen, welcher aus den 91 angelehnten kommt. (Dieſe Theorie iſt falſch, denn der Schuldner hat zuletzt doch wieder 100 Goldgulden zu erſtatten.) Bei dieſem Kontrakt wird der Entlehner nicht mehr beſchwert, als wenn die Bezahlung des Gewinns aufgehoben würde. Die zweite Art iſt, daß der Ausleiher den Erſatz für das Aufhören des Gewinns von jenem Gelde in Oel oder Getreide erhält. (Halte dieß mit dem Verbot des Zinsnehmens zuſammen.)

Fünftes Examen. Von dem Wucher.[1]

Unter Wucher werden auch die Zinſen begriffen, denn usura wird definirt als lucrum proveniens ex mutuo, vi mutui. Es iſt eine Ketzerei zu ſagen, dieſer Wucher ſey keine Sünde. Er iſt durch das natürliche Recht und im Neuen Teſtament durch das poſitive verboten und durch das kanoniſche. Es iſt nicht erlaubt, beim Ausleihen unmittelbar Gewinn zu beabſichtigen, weder principaliter, noch minus principaliter; doch iſt es kein Wucher, wenn er media benevolentia beabſichtigt wird. Nur darf auch keine Freundſchafts- oder Hülfeleiſtung zur Bedingung oder ſonſt traktatmäßig gemacht werden. — Indeß kann der Gläubiger, wenn er

durch das Ausleihen einen Verlust erlitten, oder ihm ein Gewinn entgangen ist, von dem Andern eine Schadloshaltung annehmen; es kann dieß bei der Uebergabe des Kapitals sogleich zur Bedingung gemacht werden, und wenn der Termin zur Heimzahlung des Kapitals vorüber ist, kann der Schuldner auch ohne solche frühere Bedingung dazu gezwungen werden. Selbst außerdem gibt es noch mehrere Titel, welche mit dem Anlehen zusammenfallen und vermöge deren etwas mehr als das angelehnte Kapital genommen werden kann. Hast du aber mit gutem Gewissen einen wucherischen Kontrakt gemacht, so kannst du in Betracht des versiegenden Gewinns so viel für dich behalten, als du durch einen billigen Kontrakt gewonnen hättest, nur mußt du die Absicht haben, es durchaus unter dem möglichstbesten Titel zu nehmen, sey es nun, daß du diese Absicht ausdrücklich habest, oder nur virtute und implicite.

(Somit bleibt doch wieder Alles anerkannt, worauf die Rechtmäßigkeit des Zinsnehmens wesentlich beruht und das kirchliche Gebot wird zwar nicht umgestoßen, aber umgangen. Indeß wird doch unter dem Artikel restitutio das Zinsenehmen ganz als unter die Kategorie des Diebstahls fallend behandelt; die meisten Doktoren lassen dabei nicht einmal, wie beim Diebstahl, die entschuldigende Rücksicht auf das Unbedeutende der Sache zu. Den Staaten wird mit dem Interdikt gedroht, wenn sie diesen Wucher gesetzlich erlauben. Wer geschworen hat, er wolle den von ihm bezahlten Wucher nicht zurückverlangen, darf es nur der Kirche anzeigen, welche ihm wieder zu seinem Gelde zu helfen hat.)

Die neun folgenden Examina handeln von Kauf und Verkauf, Renten-Verträgen, Tausch- und Wechsel-Geschäften, von Miethe und Dingen, von der Emphyteusis, dem Lehen, dem Spiel, dem Gesellschafts-Kontrakt und anderen Kontrakten. Man ersieht daraus zu wie vielem Betrug und Wucher, namentlich die Taxen, z. B. für das Getreide und die häufigen Veränderungen im Werth der Münzen Veranlassung gegeben. So erlaubt unser Kasuist abermals, daß man, im Falle, daß die gesetzliche Taxe unbillig gering sey, beim Verkauf das Maß oder Gewicht um so viel schmälere, als nöthig ist, um einen billigen Preis für die Waare zu erhalten. Namentlich benützten die höheren Behörden, welche die Taxen ansetzten, das Geheimniß vor ihrer Veröffentlichung, um vortheilhafte Käufe abzuschließen. Der Abschnitt von den Spielen geht sehr in das Detail der Sitten ein. Der Sieger pflegte den Umstehenden etwas von dem Gewinn für ihren Beifallsruf zu schenken (de variato). Escobar wirft auch die Frage auf: Ich entwende einem Mitspieler Geld, und spiele damit; kann ich den Gewinn behalten? — Wenn du kein anderes, eigenes Geld hattest (womit du das glückliche Spiel anfangen, gewinnen, und) womit du das Gestohlene wiedererstatten kannst, so ist der Spielvertrag ungültig; hast du aber noch anderes, so kannst du rechtmäßig gewinnen. — Wenn ich beim Spiel bemerke, daß mein Mitspieler wenigere Punkte angebe, als er hat und deßhalb gewinne; darf ich diesen Gewinn behalten? Ja, weil dabei nicht sowohl die Sache selbst in Betracht kommt, als die Gewohnheit, den Anderen nicht an seinen Irrthum zu erinnern. — Nachdem ich in einem verbotenen Spiel gewonnen habe, verhindere ich den Richter durch Gewalt oder List, daß er mich nicht zur Wiederstattung zwinge; bin ich

dennoch Gewissens halber zur Wiederstattung verpflichtet, wenn ich ohne böse List und Betrug gewonnen? — Durchaus nicht; denn du machst nur von deinem Rechte Gebrauch, z. B. wenn du läugnest, daß du etwas im Spiel gewonnen, wenn es geheim und kein Zeuge vorhanden ist, es zu beweisen. Denn wenn man dich kriminell verhört, um dich zur Strafe für dein Vergehen deines Gewinns zu berauben, bist du nicht verpflichtet, es zu gestehen, wenn du auch mit einem Eidschwur vernommen wirst, ehe es halb gültig durch Einen Zeugen (omni exceptione majore) erwiesen ist. Molina (Seite 459, §. 50. Es ist ein Grundsatz mehrerer Kasuisten, daß man berechtigt und verpflichtet sey, sein Leben, Ehre und Gut nicht bloß mit den Waffen, sondern auch mit dem Munde, respektive mit Zweideutigkeiten und Lügen, zu vertheidigen).

Wenn ich im Allgemeinen gelobt, nicht zu spielen, so kann ich doch durch Andere oder für Andere spielen. Johannes hat gelobt oder geschworen, er werde nicht spielen, kann er sich dennoch mit der Geringfügigkeit des Gegenstandes entschuldigen (und ein wenig oder um Weniges spielen)? Ja; der Maßstab über die Geringfügigkeit des Gegenstandes ist das, was er zu vermeiden ursprünglich die Absicht hatte. Intendit se privare delectatione ludi? parva materia erit parva recreatio. — Intendit non consumere inaniter tempus? Parva materia erit parva mora. — Intendit pecuniae jacturam vitare? Parva materia parva pecuniae jactura erit. — Intendit vitare cum domesticis, cum colludentibus rixas, blasphemias? Parva materia desumta est ex occasione data hujusmodi peccatorum. (Hier scheint die goldene Brücke zum Rückfall in die alten Fehler viel mehr gebaut zu werden, als der eiserne Schlagbaum dagegen. Man erinnert sich unwillkührlich an die diabolische Sophistik des Grünrocks in Hebels Karfunkel.) Kann ich, auch wenn ich des Erfolgs gewiß bin, mit Antonius, welcher nichts von dieser Gewißheit weiß, eine Wette eingehen? Ja, nach der Ansicht von Hurtado; besonders wenn man nach dieser Gewißheit über den Erfolg oder die Wahrheit doch zu zweifeln anfängt. Das Wetten, heißt es, über das Leben oder den Tod des Papstes oder über die künftige Wahl der Kardinäle ist an sich erlaubt, aber durch das positive Recht der Päpste verboten, und somit ungültig. — Die strengen Gebote der Kirche gegen Seiltänzer, Stiergefechte und Schauspieler sucht Escobar so mild als möglich auszulegen oder zu umgehen.

Vierter Traktat. Von den Censuren.

Erstes Examen. Von den Censuren im Allgemeinen.

Die Censur ist eine geistige Strafe, welche von der geistlichen Gewalt auferlegt wird, welche den Getauften des Gebrauchs einiger geistigen Güter beraubt, als Mittel zur Seligkeit. Die Gewalt, eine Censur zu verfügen, wie sie auf dem Papst- aht, ist eine göttliche. In den anderen Prälaten ist sie zwar auch [illegible] ihre Weise göttlich, aber durch Vermittlung eines Menschen und in Abhängigkeit vom Papst empfangen. Sie kommt auch den Vorgesetzten der Orden zu, den Provinzialen, Prioren, Rektoren und Guardianen, aber nicht dem Pfarrer, da er keine Gerichtsbarkeit in foro externo hat.

Der Censuren sind drei, die Exkommunikation, die Suspension, das Interdikt. Dazu handelt dieser Traktat noch von der Irregularität, welche

aber eigentlich keine Censur ist, da man ohne Vergehen darein verfallen kann, selbst durch angeborene körperliche Untüchtigkeit. Es fällt dieser ganze Abschnitt durchaus in das Gebiet des kanonischen Rechts und nur eine genaue Kenntniß desselben und seiner Geschichte könnte die neuen Entscheidungen herausfinden, welche die Praxis der Doktoren dieser Societät aufgestellt und diese charakterisirt.

Fünfter Traktat. Die Tugenden, darin von Glaube, Hoffnung, Liebe und der Religion gehandelt wird.

Erstes Examen. Von der theologischen Tugend des Glaubens.

Der Glaube ist eine theologische Tugend, welche von Gott eingeflößt wird, vermöge welcher wir um der Autorität Gottes willen dem fest beistimmen, was von Gott geoffenbart und von der Kirche vorgelegt ist, damit wir es glauben. Für die Zustimmung des Glaubens sind nöthig die Predigt, äußere Beweggründe, welche die Glaubwürdigkeit der Sache empfehlen, die Hinneigung des Willens, das Licht des Glaubens, die menschliche Zustimmung als Disposition. (Das Mysterium des Abendmahls sucht man schon in das apostolische Symbolum hinein zu erklären.) Die Nothwendigkeit des Glaubens wird unter zwei Gesichtspunkten erörtert: ratione medii und ratione praecepti. Einige für Alle unerläßliche Glaubensartikel sind kraft göttlichen Gebots zu glauben, andere, das Symbolum insgemein, kraft menschlichen, kirchlichen Gebots. Es ist nur eine erlaßliche Sünde, ein kurzes Symbol und das Vater-Unser nicht in der Landessprache zu lernen, so daß man die Worte verstehen kann.

Es ist ein Glaubensartikel, daß wir verpflichtet sind, den Glauben auch äußerlich zu bekennen, namentlich wenn wir öffentlich darum gefragt werden; wer aber nur im Verborgenen gefragt wird, kann den Fragenden durch eine zweideutige Antwort (amphibolica) zum Besten haben (illudere). Wer (z. B. indem er durch ein häretisches Land reist) abläugnet, daß er Priester sey oder die Messe gehört habe, verletzt zwar die Wahrheit, handelt aber nicht gegen seine Pflicht, den Glauben zu bekennen. — Ist es einem Katholiken erlaubt, als Gast bei den Häretikern am Freitag Fleisch zu essen, um seinen Glauben zu verbergen? Wenn er sich schwach oder krank stellt, versündigt er sich nicht gegen das Bekenntniß des Glaubens, weil dann der Glaube nur verborgen wird, nicht abgeläugnet.

Sünden gegen den Glauben. Heiden, welche Unterthanen von Christen sind, können zwar nicht zum Glauben gezwungen werden, aber dazu, daß sie seine Predigt anhören, auch kann man sie durch Geschenke dazu locken. — Es wird glaubenshalber verboten, eine Arznei zu gebrauchen, welche von einem Juden verschrieben ist. — Auch bei den Mohamedanern wird eine Art kirchlicher Orthodoxie anerkannt. Die christlichen Fürsten, heißt es, können ihnen ihre Religionsgebräuche erlauben, wenn nur ihr Aberglauben nicht über die Gränzen ihrer Sekte hinausgeht. — Die Ketzerei ist ein freiwilliger Irrthum in der Erkenntniß gegen eine Lehre des Glaubens, so man doch weiß, daß sie von der Kirche bestimmt ist, verbunden mit Halsstarrigkeit. Wer über die Mysterien des Glaubens auch nur Zweifel hat, ist Ketzer. Unter

anderen Kuriositäten wird auch die Frage diskutirt, ob haereticus externus ist, wer sich ganz täuschend schlafend stellt und so eine Häresie ausspricht.

Strafen der Ketzerei. Der Ketzer ist ipso jure exkommunicirt, aller geistlichen Beneficien beraubt, privatus jure cohabitandi cum conjuge et debitum conjugale petendi. Er wird sogleich seiner Güter beraubt, selbst wenn es Majorate sind. Auch die Güter, welche er nach diesem Vergehen verkauft hat, werden konfiscirt, in Spanien kommen sie dem Fiscus des Königs zu, welcher nicht verpflichtet ist, den Preis für die verkauften Güter, die er einzieht, zu bezahlen, noch die Schulden, welche gemacht sind, seit Jener Ketzer ist. Er ist für immer ehrlos und unfähig zu jeder bürgerlichen Würde und Handlung. Ist er unbußfertig, wird er dem weltlichen Gericht zum Tode übergeben, und wenn er negativ überführt wird, pflegt er auch nach dem Tode durch Verbrennung seines Bildes und seiner Gebeine und durch Konfiskation seiner Güter bestraft zu werden. Auf mehr als 40 Jahre nach seinem Tode pflegt dieß jedoch nicht ausgedehnt zu werden. — Die Kinder der Ketzer können nicht Rechtsanwalte, noch Aerzte seyn, noch auch nur Mechaniker, noch können sie ein öffentliches Amt verwalten.

Diesen Strafen verfallen auch die natürlichen Söhne der Ketzer, auch wenn sie vor der Ketzerei ihrer Eltern geboren werden; da sie ja nicht um ihres eigenen, sondern um ihrer Eltern Vergehen willen bestraft werden. Es ist nicht nöthig, daß diese Strafen der Kinder im Urtheil besonders ausgedrückt seyen, denn die Kinder verfallen ihnen ja auch, selbst wenn die der Ketzerei überführten Eltern bußfertig sterben. Die Inquisitoren sind nicht gehalten, den Kindern aus den konfiscirten Gütern Nahrung zu geben, damit die Eltern von einem dem gemeinen Besten so schädlichen Verbrechen, wenigstens durch die Liebe zu ihren Kindern, zurückgehalten werden. — Die Kinder verfallen aber in keine dieser Strafen, wenn sie aus freien Stücken die Ketzerei ihrer Eltern angezeigt.

Ein roher Mensch kann in foro externo als solcher verurtheilt werden. — Wer ein Buch eines Ketzers liest, ist exkommunicirt, auch wenn es nicht ex professo von Religion handelt, was auch Nichtjesuiten (externi) dagegen sagen mögen; nach Sanchez aber ist dieß nicht der Fall, wenn man nur zuhört, wie es Jemand liest, da die Worte des Strafgesetzes in ihrem buchstäblichen Sinn zu nehmen sind. Suarez und Escobar halten indeß das strengere Gegentheil für probabler.

Unter der theologischen Tugend des Glaubens finden wir nun auch einen langen Abschnitt über das allerehrwürdigste Tribunal der Inquisition. Seine Gerichtsbarkeit ist durchaus eine geistliche, ob sie gleich auch in den Civilsachen ihrer Angehörigen Richter ist. Die Inquisitoren sollen viel mehr im Recht als in der Theologie erfahren seyn. Sie können den Klerus durch Censuren nöthigen, daß er mit dem Volke in die Kirche zusammenströme, um ein Glaubensedikt anzuhören, und einen Laienrichter zur Vollstreckung ihres Urtheils. Alle Verordnungen weltlicher Fürsten, welche die Gerichtsbarkeit der Inquisitoren hemmen, sind ipso jure null und nichtig und die Inquisitoren können die zeitlichen Herren zwingen, bei Strafe der Exkommunikation jene Gesetze zurückzunehmen. Die Inquisitoren bestrafen nicht bloß ketzerische Sätze, sondern auch andere von minderer Strafwürdigkeit, Sätze, welche nur nach Ketzerei schmecken, übel klingen, fromme Ohren beleidigen, welche verwegen, skandalös, thöricht sind.

Der Ketzerei sind verdächtig Alle, die bei der Kommunion mehrere oder größere Hostien nehmen, die an Ostern nicht kommuniciren, am Freitag sich nicht des Fleisches enthalten, die behaupten, daß man verpflichtet sey, seine Sünden noch dem Pfarrer zu beichten, nachdem man sie schon den Mönchen gebeichtet, welche die Inquisitoren oder ihre Erlasse verletzen. Außerdem strafen die Inquisitoren, wenn Jemand ohne ihr Vorwissen einem von ihnen Angeklagten und Gefangenen einen, wenn auch gerechten, Rath gibt, Zigeunerinnen, welche Glück oder Unglück weissagen, wenn wieder mit der Kirche Versöhnte einander wegen des Bußgewands schmähen. Auch kommt es ihnen zu, die Offenbarungen der Weiblein zu prüfen.

Nur wenn er auf die Tortur gebracht wird, hat man dem Angeklagten die Anzeigen und Anschuldigungen gegen ihn zu nennen, aber ohne Angabe der Zeugen oder der Umstände, woraus diese erkannt werden könnten. Es scheint, daß man auch auf anonyme Briefe hin eingezogen. Ein einziger Zeuge genügt in manchen Fällen zum Beweis oder zur Tortur; auch infame Personen werden als Mitzeugen zugelassen. Welche Anzeigen zur Tortur nöthig sind, darüber hat überhaupt nur die Klugheit der Inquisitoren zu entscheiden. Sind mehrere Mitschuldige da, so ist Derjenige zuerst auf die Tortur zu spannen, von welchem man die Wahrheit leichter herausbekommen kann, der Furchtsamere, Schwächere, Zartere. Schwangere können bis zum vierzigsten Tag vor ihrer Niederkunft gefoltert werden. Ein Kleriker soll milder gefoltert werden, als die Laien, und unter den Laien selbst die adeligen weniger, als die anderen.

Das Verbrechen, welches auf der Tortur gestanden worden, muß der Angeklagte 24 Stunden nachher, außerhalb des Torturlokals gestehen. Läugnet er es, so soll er noch einmal gefoltert werden. — Es scheint probabel (es wird dieser Satz als Frage: Annon possunt? vorgebracht, die Antwort ist verschwiegen, liegt aber offenbar in der Frage), daß ein Ketzer, namentlich ein rückfälliger, auch nachdem man ihm Straflosigkeit versprochen (um ihn zu Geständnissen zu bewegen), doch nothwendig noch bestraft werden müsse.

Die gewöhnlichen Strafen sind Konfiskation, Gefängniß, Galeeren, Todesstrafe. Wenn Ketzer erst, nachdem man ihnen die Zeugen publicirt, sich reuig erweisen, so werden sie zu lebenslänglichem Gefängniß verurtheilt. Milder sind sie zu bestrafen, wenn sie vor der Anklage Reue bezeugen; wenn aber erst ganz kurz vor der Hinrichtung, so scheint sie kaum als wahr angenommen werden zu dürfen. Wer eine ketzerische Blasphemie ausstößt, z. B. wer Gott ungerecht nennt, wird, wenn er es im Jähzorn oder einer anderen Leidenschaft gethan, zu den Galeeren verurtheilt; sonst wird er mit entblößtem Haupte und Füßen, mit einem Strick umgürtet, eine brennende Kerze in der Rechten, an einem Festtag in die Kirche gestellt und ihm sein Urtheil mit anderen Pönitenzen verlesen.

Die Inquisition hat einzuschreiten und man ist verpflichtet ihr Anzeige zu machen, wenn ein Priester während der Beichte selbst Jemanden durch Wort oder That zu fleischlichen Verbrechen reizt. So lange aber ein Priester nicht von zwei oder drei Zeugen dieses Verbrechens angeklagt wird, ist er nicht festzusetzen; denn da die Zeugen nur einzeln sind und der Regel nach die Vorausannahme für den Priester ist, wird ein wirksamerer Beweis verlangt, als bei den anderen Vergehungen. Daher

pflegen die Inquisitoren in Spanien nie ohne Befragung des obersten Raths deßhalb einen Geistlichen ins geheime Gefängniß zu werfen. Das Urtheil wird ihm in einer geheimen Gerichtssitzung, nicht öffentlich, publicirt. Abschwören des Verbrechens und Beraubung des Rechts, Beichte zu hören, scheinen die gewöhnlichen Strafen dafür gewesen zu seyn.

Drittes Examen. Die theologische Tugend der Hoffnung.

Die Erwartung der Seligkeit und die Furcht vor der ewigen Verdammniß sind gleichsam die ersten Principien eines rechtschaffenen Lebens. Da diese Gebote positiv sind, ist man nicht immer, sondern nur unter bestimmten Verhältnissen dazu verpflichtet. Man versündigt sich dagegen durch Verzweiflung und Anmaßung. — Sonderbar und nicht zu übersehen ist der Satz: Wenn Jemand eine Offenbarung von seiner Verdammniß erhält, ist er doch noch verpflichtet, fürder zu hoffen? Er kann verzweifeln, ohne eine Todsünde zu begehen, wenn er nur seine Verdammung nicht darauf zurückführt, daß Gott nicht allmächtig, oder nicht barmherzig sey. Denn es ist unmöglich, das Unmögliche zu hoffen, nämlich die Erreichung der Seligkeit, wenn eine gewisse Offenbarung der Verdammniß vorausgesetzt wird.

Viertes Examen. Die Liebe zu Gott.

Sie ist eine uns von Gott eingeflößte theologische Tugend, kraft der wir Gott um seiner selbst und seiner Güte willen über Alles lieben und alles Uebrige um Gottes willen. Diese übernatürliche Freundschaft zwischen Gott und dem Menschen wird uns geschenkt und beruht auf einer gewissen Gleichheit des durch die Gnade erhobenen Menschen mit Gott. Sie wird durch die Todsünde verloren. In drei verschiedenen Lagen verpflichtet uns dieses Gebot per se, in einigen anderen per accidens.

Fünftes Examen. Die Liebe zum Nächsten.

Das Gebot, ihn zu lieben wie uns selbst, bezeichnet nicht eine Gleichheit, sondern eine Aehnlichkeit. Darin, daß die Selbstliebe als Norm gebraucht wird, liegt schon, daß wir uns selbst näher stehen, als der Nächste. Als negatives Gebot verpflichtet es immer, nicht aber als positives. Das Gebot der Feindesliebe wird beinahe nur auf die äußeren Ceremonien reducirt, durch deren Unterlassung die Feindschaft zu einem blutigen Ausbruch kommen könnte. Auch die Nächstenliebe wird zunächst nur in ihren Kollisionsfällen spitzfindig erörtert, welche Verbindung, welcher Verwandtschaftsgrad die näheren Anforderungen an uns stellt. Die Blutsverwandten gehen in der ordo dilectionis den Verwandten durch Heirath vor, der Vater der Mutter, die Mutter dem Sohne, die Eltern der Frau, weil wir von ihnen größere Wohlthaten empfangen.

Als erste äußere Wirkung der Liebe wird die brüderliche Zurechtweisung geboten, mit der Matth. 18, 17. vorgeschriebenen Weise. Läßt sich der Sünder nicht durch diese Ermahnung bessern, so hat man es dem Bischof anzuzeigen, welcher je nach Verhältniß väterlich oder richterlich zu strafen hat. (Es ist dieß eine zweite brüderliche Inquisition und Spionenanstalt.)

Das Almosen ist eine Handlung, vermöge welcher man dem Armen etwas aus Mitleiden gibt. Hier hat der Satz Anstoß gegeben: Ist, wer

Ueberflüssiges, wer mehr hat, als er für seinen Lebensunterhalt und die Aufrechthaltung seines Standes braucht, gehalten, damit den Bedürfnissen der gewöhnlichen Armen zu helfen? Es ist probabel, daß er dazu gehalten ist, aber noch probabler, daß er es nicht ist; sonst würden ja nur wenige Reiche selig werden. Indeß behaupte ich, daß Reiche, welche großen Ueberfluß haben, sich schwer versündigen, wenn sie nicht für die Bedürfnisse der Armen einiges Almosen spenden. In äußersten Nothfällen, z. B. wenn Jemand ohne Hülfe verhungerte, ist man verpflichtet, ihm auch von dem zur Aufrechthaltung des Standes Nothwendigen zu geben, wenn wir es nur nicht selbst zu unserem Lebensunterhalt nöthig haben.

(Wie wenig Garantie gegen den Mißbrauch die bloße Gesetzlichkeit darbietet, zeigt Folgendes:) Die Geistlichen sind besonders verpflichtet, den Ueberfluß ihres Amtseinkommens den Armen zu geben. Nach Tolet aber können die Verwandten vorgezogen werden, so daß sie mehr erhalten als die Anderen, auch um ihren Standesaufwand zu erhöhen, und nicht bloß im Verhältniß zu ihrer eigenen Qualität, sondern auch der Qualität des Bischofs, des Priesters, des Pfarrers, welcher gibt, auch vermöge der Institution eines Majorats oder einer andern Verbindlichkeit; nur soll Skandal und auffallender Exceß vermieden werden. (Damit ist allem Nepotismus Thür und Thor geöffnet; freilich kann von einem Jesuiten nicht verlangt werden, daß er hier eine strenge Regel aufstelle, da so viele Päpste darin mit ihrem Beispiel vorangingen.)

Die Praxis über unseren bisherigen Abschnitt, aus den Doktoren der Societät Jesu besonders erörtert, fängt mit der Frage an: Können Mönche die verborgenen Sünden ihrer Brüder dem verständigen Superior als einem Vater anzeigen, ohne vorher den Sünder insgeheim ermahnt zu haben? Nein, wenn nicht das Gegentheil verordnet ist, wie in unserer Societät. Denn ihre Mitglieder haben darin auf ihr Recht (zuerst ermahnt und gewarnt zu werden, ehe man sie anzeigen darf) verzichtet. — Als eine sonderbare Frage erscheint: Ist eine Privatperson verpflichtet, ihr eigenes Leben zu bessern, um einen Anderen, welchen sie aber nicht verführt, zur Besserung zu leiten? Einige verneinen es, außer wo die Seligkeit des Anderen in der größten Gefahr ist. Hurtado findet, man könne durch diese Rücksicht bisweilen zur Besserung bloß seines äußeren Lebens verpflichtet werden. — Ist es erlaubt, die Sünde Jemands zuzulassen, damit der Thäter nach der Versündigung um so besser zurecht gewiesen werden könne? Palao nach Sanchez bejaet es, da man ja nicht sowohl die Sünde zulasse, als das, daß der Nächste sich nicht erhebe, damit er sich nachher mit um so größerem Eifer erheben könne.

Hurtado behauptet, man sey nicht verpflichtet, von seinem Ueberfluß den gewöhnlichen Armen mitzutheilen. Es wird nach Ständen verschieden bestimmt, wie viel jeder Besitzer eines geistlichen Beneficiums von seinem Ueberfluß den Armen schuldig sey, so der Bischof ein Viertheil seines Ueberflusses, von dem Anderen kann er beliebigen Gebrauch machen. Dabei sind Einnahmen für besondere Verrichtungen, für Todtenmessen z. B., nicht in Anschlag zu bringen.

Unter dem Artikel Scandalum enthält die Praxis Folgendes: Ist es erlaubt, ein geringeres Uebel (Böse) anzurathen, um Jemanden

von einem größeren abzuwenden, welches nicht anders abzuwenden ist? Hurtado verneint es, es sey z. B. nicht erlaubt, Jemanden zur Hurerei zu ermuntern, welcher eben einen Ehebruch begehen wollte; denn der Anrathende wäre, vorausgesetzt, daß der Andere nicht selbst daran dachte, die Ursache der Hurerei. Ferner hat es Saa absolut verneint, da man nichts Böses thun dürfe, damit Gutes daraus erwachse. Ich jedoch, sagt Escobar, billige die entgegengesetzte Ansicht, eingedenk Loths, welcher den Sodomiten seine Töchter preisgab, um sie von der abscheulichen Lust abzuhalten. Denn es ist dieß nicht ein absolutes Verleiten, sondern ein bedingungsweises; damit wenn Einer bereit wäre, das Böfere zu erwählen, er das minder Böse wähle und so Gott weniger beleidige. So behauptet Lessius, es sey erlaubt, wenn Einer bereit sey, ein Nonnenkloster zu erklimmen, ihn zur Trunkenheit aufzufordern, um jenes größere Verbrechen zu vermeiden. — Ich frage, ob es erlaubt ist, Jemanden, welcher im Begriff steht, einen Armen zu bestehlen, zu überreden, daß er einen Reichen bestehle? Wir behaupten folgerecht aus der Ansicht des Lessius, daß es erlaubt sey. — Ist es erlaubt, sich von einer Plagerei durch Geld loszukaufen? Kann z. B. ein Würdiger (wer hält sich aber dafür nicht?) einem Wähler Geld anbieten, welcher sonst entschlossen wäre, einen Unwürdigen zu einer Pfründe zu wählen? Es ist erlaubt, weil es weniger böse ist, einen Würdigen gegen Geld zu erwählen, als einen Unwürdigen umsonst. Denn jenes ist nur die Eine Sünde der Simonie, dieß aber ist gegen die distributive und commutative Gerechtigkeit und gegen die Nächstenliebe, wie Hurtado de Mendoza es weitläufig beweist.

Die Praxis enthält unter dem Abschnitt von der Liebe Gottes und des Nächsten Folgendes: Es schwebt Jemand in Todesgefahr und glaubt, er habe nicht die nöthige Buße (contritio) und verlangt nach einem Beichtvater; ich frage nun, ob dieser gehalten ist, mit eigener Lebensgefahr zu ihm zu gehen und ihn zu absolviren? Suarius erklärt ihn für verpflichtet. Ich urtheile aber mit Kouinch, er sey nicht verpflichtet, wenn Jener nicht so unwissend ist, daß er nicht weiß, was zu seinem Heil nothwendig ist, oder wenn nicht ein ungetauftes Kind in Todesnöthen ist. So ist der Beichtvater auch nicht verpflichtet, mit solcher Gefahr zu einem Vater zu gehen, welcher im Begriff steht, seine Tochter zu prostituiren, wenn auch diese dabei offenbar geistig zu Grunde gehen muß, wenn es nur dem Vater sonst möglich ist, zu einer besseren Ansicht zu kommen. (§. 138. Seite 650.) — Ich darf einem Feinde nicht aus Haß, aber um des Schadens willen, den er mir gethan hätte, den Tod wünschen, und mich über seinen Tod freuen, um des daraus folgenden Guten willen.

Sechstes Examen. Von der Tugend der Religion.

Die Religion ist eine moralische Tugend, welche Gott den schuldigen Kult erweist, als dem ersten Princip aller Dinge. Sie ist von den übrigen Tugenden verschieden; denn die theologischen beziehen sich zunächst auf Gott, die moralischen aber zieren den Menschen entweder in Beziehung (in ordine) auf den Nächsten, oder auf sich selbst; die Religion aber ziert ihn in Beziehung zu Gott. — Es wird nun erörtert, wann man zu beten verpflichtet sey. Nach Lessius sind wir verpflichtet, dem Gebet so anzuhängen, daß kein Monat ohne Gebet verfließe. Was ist erforderlich, daß das Gebet verdienstlich, genugthuend, erhörbar und unfehlbar erhörbar

sey? Damit es erhörbar sey, genügt es, daß das Werk so sey, daß Gott, als Vergelter eines solchen Werks, in Betracht seiner, das Begehrte ertheilen könne. — Betet Christus auch noch novo actu? — Zu diesen Wirkungen des Gebets ist eine gewisse Aufmerksamkeit nöthig. Diese Aufmerksamkeit aber kann gerichtet seyn entweder auf die Worte, oder auf den Sinn des Gebets, oder auf Gott, oder auf die Sache, für welche man betet.

Es wird gar weitläufig gehandelt von den kanonischen Stunden oder der Offiz; wenn auch nur eine einzige von den sieben Tagesoffizen unterlassen wird, verfällt der dazu Verpflichtete in Todsünde. Nach Lessius beginge man an demselben Tage sieben Todsünden, wenn man die sieben Horen versäumte. — Kann Jemand für sich die Offiz in einer beliebigen Sprache sprechen? Ich denke in griechischer und der heiligen ebräischen, aber nicht in der Landessprache. — Unter dem so mannigfaltigen, oft gar spitzfindigen Detail interessirt uns beinahe nur die Frage: Ist zum Sprechen der Horen eine innerliche Aufmerksamkeit erforderlich? Es ist probabel, daß sie nicht nothwendig ist, wenn nur die Absicht zu beten dabei ist, da ja die Kirche keinen inneren Akt vorschreiben kann. Probabler aber ist es jedoch, daß sie nöthig sey, da ja die Kirche etwas zu beten vorschreibt, wozu Aufmerksamkeit nöthig ist. In der Praxis der Societät heißt es ferner: Die aktuale Aufmerksamkeit findet Statt, wenn der Geist sich bei der Handlung mit dem Objekt beschäftigt, die virtuale, wenn er beim Anfang der Handlung sich damit zu beschäftigen beginnt, sofort aber unfreiwillig zerstreut wird. Jene Aufmerksamkeit ist nicht nöthig, aber diese. Ein äußerer Akt des Gebets, welcher ohne Gelächter und Schwatzen gebührend verrichtet wird, ist ein wahrer äußerer Akt des Gebets; wie die äußere Anbetung eines Götzenbilds ohne Intention ein wahrer äußerer Akt der Idolatrie ist. Noch Andere lehren, es genüge das Versprechen auch bei ausdrücklicher Intention, dießmal der Pflicht nicht Genüge zu thun. (§. 136. Seite 677.)

Sechster Traktat. Von den drei Ständen des christlichen Staats, dem geistlichen, dem Mönchs- und dem weltlichen Stande.

Der geistliche Stand.

Ein Laie kann vermöge des Patronatrechts zu Beneficien präsentiren, aber es kommt ihm nie das Recht der Konfirmation zu. — Der Papst und Könige, welche das Recht haben, per provisionem liberam Beneficien zu vergeben, sind nicht verpflichtet, den Würdigsten auszuwählen; wenn es nur ein Würdiger ist. — Wenn Jemand bei einer Wahl zu einem geistlichen Amte die Wähler bestechen will, so ist es einem Anderen erlaubt, ihn zu bestechen, daß er es nicht thue. Die strengen Gesetze gegen die Simonie werden durch den Grundsatz untergraben, daß wer etwas Zeitliches als Preis für ein Zeitliches gibt, das für etwas Geistliches verordnet oder damit verbunden ist, darum nicht Simoniacus sey. — Du bist, wenigstens nach menschlichem Gesetz, Simoniacus, wenn du dem Antonius etwas gibst, damit er bei dem Peter, welcher das Beneficium zu vergeben hat, sich für dich verwende; gibst du aber dem Johannes,

damit er sich bei Antonius und dieser sich bei Peter für dich verwende, so bist du von der Gefahr der Simonie frei.

Die Immunität der Geistlichen oder die geistliche Freiheit (das Wort ecclesiasticus ist bezeichnend, indem es die Rechte und die Freiheit der Kirche und des geistlichen Standes identificirt) wird verletzt, so oft Laien den Klerikern etwas vorschreiben oder verbieten, was ihnen nicht durch das göttliche oder kanonische Recht geboten oder verboten wird. Die Geistlichen sind quoad bona et personas von der weltlichen Gewalt eximirt, namentlich von Kopfsteuer und Quartierlast. Auch die Patrimonialgüter und was sich ein Geistlicher erwirbt, sind abgabenfrei; ein Geistlicher, welcher Handel treibt, ist erst nach der dritten Abmahnung davon verpflichtet, die Zölle zu zahlen. Diese Immunität durch göttliches Recht kann durch keine Gewohnheit (quamvis immemorabilis) aufgehoben werden, ja nicht einmal durch den Papst selbst. Seltene Nothfälle ausgenommen, genügt selbst der Konsens des Bischofs nicht, sondern der päpstliche ist nöthig, damit der Fürst vom Klerus zum Besten des nicht genug vermögenden Landes eine Beisteuer erhebe.

Wenn alle Bürger kontribuiren, eine Straße vor ihren Thüren zu pflastern, so sind auch die Geistlichen dazu verbunden; wollen sie aber nicht, so können sie nicht durch das weltliche, sondern nur durch das geistliche Gericht dazu gezwungen werden. — Die Kleriker sind aber von den Civilgesetzen nicht eximirt, welche nicht mit der geistlichen Freiheit streiten, z. B. ist der Kleriker zu Ersatz verpflichtet, wenn er Getreide um mehr als die gesetzliche Taxe verkauft. Allein das weltliche Gericht kann von ihm die gesetzliche Strafe nicht eintreiben, weil die Geistlichen milder zu bestrafen sind.

Die Immunität a foro aber tritt besonders auch in Kriminalsachen hervor; denn wenn irgend ein weltlicher Richter oder seine Diener sich in Kriminalsachen auf irgend eine Weise gegen geistliche Personen ins Mittel legen, sind sie der neunzehnten Exkommunikation der Bulle Coenae verfallen. — Es steht den weltlichen Fürsten nicht zu, auch nur die Privilegien aufzuheben, welche sie selbst, noch weniger die, welche Päpste den Geistlichen ertheilt. Das bürgerliche Gesetz kann den anmaßlichen Grundsatz nicht aufstellen, daß eine Entäußerung von Gütern zu Gunsten der Kirche als dem Fiscus nachtheilig zu betrachten sey. Nach Comitolus wird der geistlichen Immunität Eintrag gethan, wenn ein Fürst behauptet, es können nur mit seiner Erlaubniß in seiner Herrschaft Kirchen und Klöster angelegt werden; oder wenn die Geistlichen durch Gesetze eingeschüchtert werden (timidiores efficiuntur). Namentlich die Zehnten und Verlöbnisse betreffenden Rechtssachen stehen allein dem geistlichen Gericht zu. Keine Gewohnheit, wenn auch von undenklichen Zeiten her, kann den Geistlichen dem weltlichen Gericht unterstellen, aber das geistliche Gericht erwirbt durch Präscription Recht über den Laien. Wenn es zweifelhaft ist, wem die Gerichtsbarkeit zustehe, so erkennt der größere Richter, d. h. der geistliche.

Die Immunität der Kirchen oder ihr Asylrecht. Wenn die weltliche Gewalt einen in die Kirche Geflüchteten aus derselben zu reißen beabsichtigt, kann der Klerus Widerstand leisten durch Drohung von Censuren, Schließung der Thüren, er kann die Hülfe der Laien aufrufen und sich des Beistandes der noch nicht geweihten Kleriker bedienen; den Geistlichen selbst aber ist zur Vermeidung des Aergernisses, nicht erlaubt die

Waffen zu ergreifen. Die weltliche Gewalt darf nicht verhindern, daß man dem Geflüchteten Kleider und Lebensmittel bringe. Jedes einstweilige Urtheil, welches ihn zum Tode oder Leibesstrafen verdammt, ist ungültig. Wird er der Kirche entrissen, so ist er nicht verpflichtet, dem weltlichen Gericht zu antworten und dieses ist gegen die Kirche zu Satisfaktion und seiner Restitution verpflichtet. Dasselbe gilt von dem Raum um die Kirche, von den Häusern darauf, von den Klöstern und ihren Gärten, von den mit bischöflicher Auktorität gegründeten Hospitälern; auch wenn der Verfolgte einen Priester umfaßt, welcher das Sakrament trägt. Der Geflüchtete kann auch in den Händen der Laien auf sein Recht nicht verzichten. Ausgenommen sind indeß Räuber und gedungene Meuchelmörder oder wer auf heiligem Boden einen Andern schwer verwundet; das Privilegium bleibt aber dem, welcher von heiligem Boden aus Jemanden außerhalb erschießt. Die Untersuchung, ob der Geflüchtete der Immunität verlustig ist, steht dem Bischof zu.

Fünftes Examen. Vom weltlichen Stand.

Der Abschnitt von den Steuern und Zöllen gibt abermals Veranlassung von der Immunität der Geistlichen zu reden. Die Geistlichen können nicht bloß nicht mit direkten, sondern auch mit indirekten Steuern beschwert werden; wenn daher auch eine noch so mäßige Steuer, aus noch so gerechten Gründen den Geistlichen und Laien ohne Unterschied auferlegt wird, wenn z. B. dadurch der mäßige Preis der Nahrungsmittel erhöht wird, ohne Erlaubniß des Papsts und Zustimmung des ganzen Klerus, so wird damit die geistliche Freiheit verletzt. Daher verlangt Henriquez, daß in einem solchen Falle eine besondere Schenke errichtet werde, darin die Viktualien den Geistlichen ohne die Last der Abgabe gegeben würden. Aber auch dieß ist nicht ohne einige Verletzung der kirchlichen Immunitat; weil es die Geistlichen beim Kauf ihrer Viktualien auf Eine Bude beschränkt.

Sechstes Examen. Vom Richter, Zeugen u. s. w.

Der Richter weiß privatim gewiß, daß ein Angeklagter, welcher gerichtlich untersucht wird, unschuldig ist; kann er ihn doch zum Tod verurtheilen? Er hat alle Wege zu versuchen, um ihn zu befreien. Wenn dieß nicht genügt, so kann er von den beiden Ansichten diejenige befolgen, welche er vorzieht, nämlich entweder die, welche behauptet, daß er verdammen könne oder die entgegengesetzte. Was ist aber dabei in Praxi zu machen? Es ist der Grundsatz zu befolgen, daß wenn es dem Richter großen Schaden brächte, seine Stelle niederzulegen, er dazu nicht verpflichtet seyn soll, sondern er soll das Todesurtheil sprechen können, nachdem er zuvor bei einem höheren Richter seine Unschuld erklärt; wenn die Niederlegung des Amts ihm aber keinen bedeutenden Nachtheil bringt, so soll er es niederlegen und sich der Tödtung eines Unschuldigen enthalten. So ist auch der Zeuge nicht verpflichtet, die Wahrheit zu bekennen, wenn ihm selbst dieses Zeugniß Schaden zu bringen drohte. Auch der Angeklagte ist nicht verpflichtet die Wahrheit zu sagen, namentlich wenn ihm schwere Leibesstrafen drohen. Er kann den Ankläger des Verbrechens der Verläumdung beschuldigen, wenn dieser ihn eines verborgenen Verbrechens anklagt.

Nun noch Einiges aus der Praxis ex societatis Jesu doctoribus. Der Richter darf von den Parteien Geschenke annehmen, um ihre Sache schneller zu befördern, oder auch damit er bei gleichen Rechtsaussprüchen für die eine Partei entscheide. Man darf auch, namentlich um sich vor Plakereien zu bewahren, der Konkubine des Richters ein Geschenk machen. Der Richter darf bei seinem Urtheil einer circa jus bloß probabeln Ansicht vor einer noch probableren den Vorzug geben. Der weltliche Richter, welcher in einer Kriminalsache heimlich gegen einen Geistlichen untersucht, um das Resultat hernach dem Bischof vorzulegen, verletzt die geistliche Immunität und es genügt dieß, daß er der Exkommunikation verfalle. — Der Angeklagte hat in der gesetzlichen Untersuchung aus Todesangst die Wahrheit geläugnet; in einem solchen Fall soll der Beichtvater nicht leicht die Verpflichtung die Wahrheit zu gestehen speciell auferlegen, selbst nicht wenn jener mit Recht zum Tod verurtheilt ist, damit er ihn nicht der Gefahr einer neuen Sünde aussetze.

Siebtes Examen. Vom Stand der Ordensleute.

Es gibt vier Ordensregeln, die von St. Basil, St. Augustin, St. Benedikt, St. Franz, unter welchen alle Ordensleute leben, außer den Karthäusern und den Jesuiten, welche eigene Statuten haben. Die Söhne unserer Societät, welche die drei einfachen Gelübde abgelegt, sind auch wahrhafte Ordensleute, da sie sich von ihrer Seite der Gesellschaft unwiderruflich übergeben; ob sie gleich durch die Auktorität der Oberen auf gleiche Weise entlassen werden können, auf welche die Sklaven freigelassen werden, wenn sie gleich nicht die Freiheit haben auszutreten.

Die Privilegien dieses Standes sind, daß seine Annahme die legalen maculas des Diebstahls quoad actus temporales aufhebt, so daß man z. B. wieder vor Gericht Zeugniß ablegen kann. Auch hebt die Profession die nota ingratitudinis auf, um welcher willen man hätte enterbt werden können. Durch das feierliche Gelübde wird die geschlossene, aber noch nicht vollzogene Ehe aufgelöst. Man erlangt dadurch überdieß vollkommene Vergebung der Sünden, noch vollkommener als durch eine Plenar-Indulgenz und es gilt dieß auch von der Erneuerung der Gelübde, welche bei den Jesuiten alle Halbjahr vorgenommen wurde. — Nach der Praxis kann ein Ordensglied, ohne der Exkommunikation zu verfallen, sein Ordensgewand ablegen, um bequemer zu seyn, um besser zu laufen und zu tanzen; auch mag er sie ablegen, um heimlich zu stehlen, oder Hurerei zu treiben, aber er soll es bald wieder anziehen. — Prediger aus Bettelorden und der Jesuiten-Societät können kraft päpstlicher Erlaubniß ihren Zuhörern in ihren Häusern zu jeder Zeit des Jahrs 18 Jahre, 320 Tage Ablaß ertheilen, außerhalb ihrer eigenen Kirchen nur 18 Jahre, 222 Tage; in der Quadragesimalzeit in ihren Häusern dreimal wöchentlich 156 Jahre 24 Tage. Sie müssen aber diese Indulgenzen ausdrücklich im Namen seiner Heiligkeit ertheilen, sonst sind sie null und nichtig.

Siebter Traktat. Die Sakramente.

Erstes Examen. Von den Sakramenten im allgemeinen.

Zu einem Sakrament gehört, erstens, daß es ein heiliges, sinnliches, freiwilliges und fortdauerndes Zeichen; zweitens, daß es das Zeichen für

eine heilige Sache sey; drittens, daß es dem, welcher Gebrauch davon macht, eine Heiligkeit mittheile. Die Sakramente sind zwar nicht absolut zur Seligkeit nöthig, allein mindestens als Mittel und durch die Nothwendigkeit der Vorschrift, namentlich die Taufe und für den Sünder die Beichte. Die Eucharistie ist das vorzüglichste. Die erste, allen Sakramenten gemeinsame Wirkung ist die rechtfertigende Gnade und es ist ein Glaubensartikel, daß sie von allen Sakramenten ex opere operato gewirkt werde. Von Seiten Desjenigen, welcher das Sakrament ertheilt, ist nothwendig die intentio virtualis zu thun, was die Kirche damit gethan wissen will; nach Reginaldus genügt es, daß diese Intention durch ihre eigne Natur oder nach der Intention der Kirche (in der äußeren Handlung) eingeschlossen sey; so kann die Intention das Sakrament zu feiern in der Intention die priesterlichen Kleider anzulegen eingeschlossen seyn. Nach Henriquez ist zu allen möglichen Sakramenten keine andere Intention nöthig, als die bei der Ordination Priester zu werden.

Zweites Examen. Von der Taufe.

In Nothfällen kann auch ein Ketzer und ein Heide taufen, wenn er nur die Absicht zu taufen hat, aber nicht eine vom Körper getrennte Seele, ob es gleich ein Engel mit besonderer Dispensation Gottes thun könnte. (Ausweg für Rettung der Kinderseelen mit Beibehaltung der Nothwendigkeit der Taufe.) Damit die Taufe eines Erwachsenen gültig sey, ist seine Zustimmung nöthig, mag ihm diese auch durch Gewalt oder Furcht abgezwungen seyn; bei Kindern ist nicht einmal die Zustimmung der Eltern nöthig, und Christen können die Heidenkinder, welche ihre Sklaven sind, taufen lassen. Ein Wahnsinniger, welcher früher die Taufe begehrt, ist in articulo mortis zu taufen. — Baptizarine potest infans in utero matris? Respondet Praepositus posse, si aliquo modo minister valeat in puerum existentem in utero aquam immittere; quia infans in eo statu est homo distinctus a matre sufficienter natus ex nihilo. Quid si ex hac dilutione secutura mors matris nimium viribus jam destitutae praevideatur? Debet (ait Praepositus) consentire, quia tenemur cum nostrae vitae discrimine proximi saluti succurrere, quando moraliter certum est nos posse, et cum eo alias perituros. Lando equidem novam apud nostrates foeminarum sectionem, dum spirante matre aliquid ori apponitur ne infanti in utero degenti obturetur respirationis via et mox inciditur uterus, ut infans diluatur. Multos audivi hac diligentia salutem consecutos. Vidi Juliobrigae aliquem. (Die Verrichtung und Weisheit des Priesters und Accoucheurs greifen doch zu sehr in einander ein.) — Nach Suarez ist die Hebamme nicht verpflichtet, die zur Gültigkeit der Taufe nothwendige Formel zu wissen. Hat aber eine mehrere Kinder böswilliger Weise ungültig getauft, so ist sie verpflichtet (nach Laymann), sich, auch zur Hinrichtung, bei der Obrigkeit anzugeben.

Was nun die Taufformel betrifft, so sind außer dem ego und in alle Worte zur Gültigkeit des Akts nöthig, auch das baptizo um zu bestimmen, daß die Begießung nicht bloß zur Abkühlung oder drgl. geschehe. Escobar und Suarius lassen es auch gelten, daß man nach dem Spiritu Sto. noch setzt: et in nomine Virginis, wenn es nur nicht genommen werde wie das in nomine patris. Ob man mit allerlei Säften und namentlich auch mit Eis taufen könne, ist controvers; Tanner läugnet dieses auf den

Fall, daß es erſt auf dem zu Taufenden ſchmelze, weil dann nicht der Taufende, ſondern der Zu-Taufende ſich ſelbſt abwaſcht. — Kränkliche Kinder ſollen ſelbſt mit Lebensgefahr, aber vorſichtig, getauft werden, da das ewige Leben, wozu ſie wiedergeboren werden, dem zeitlichen vorzuziehen iſt. Es fehlt ſogar nicht an einer Autorität (unus ex externis), daß es erlaubt iſt, ein im Sterben liegendes Kind, wenn kein Waſſer bei der Hand iſt und die Gefahr bringt, daß es zu Grunde gehe, in einen Fluß oder Brunnen zu werfen. — Wird ein Weib zum Tode verurtheilt und es iſt Gefahr, daß ſie mit dem Kinde vor der Geburt ſterbe; ſo iſt es erlaubt, mit Beibehaltung der rechtlichen Form, ſie noch zuvor aufzuſchneiden, wenn Hoffnung vorhanden iſt, daß der Fötus getauft werden könne. — Ich füge noch aus Laymann bei, daß die Gewohnheit nicht zu tadeln iſt, daß in einigen katholiſchen Orten Katholiken Taufpathen des Kindes von Ketzern ſeyn, während ein ketzeriſcher Geiſtlicher tauft.

Drittes Examen. Von der Konfirmation.

Die Sitte, daß dem Konfirmirten noch ein Schlag an den Kopf gegeben wurde, erinnert an den Ritterſchlag.

Nach Einigen geſchieht dieß zum Gedächtniß an das empfangene Sakrament, nach Anderen zum Zeichen, daß man ſich mit Geduld zu waffnen habe gegen die Schläge, die man für Chriſtus zu ertragen haben werde. Es ſetzt dieß Sakrament in dem Empfänger einige Gnade, wenigſtens attritio voraus; es vermehrt und ſtärkt ſie, und beſiegelt die Seele überdieß mit einem eigenthümlichen Charakter, welcher vollkommener iſt als das Siegel der Taufe in dem Grade, als unſer Sakrament vollkommener iſt als jene. Indeß iſt es durchaus nicht nothwendig, weder als Mittel, noch um der Vorſchrift willen; auch iſt es in der Regel keine Sünde die Gelegenheit es zu empfangen, nicht zu benützen.

Viertes Examen. Vom Bußſakramente.

Das Subjekt der Buße iſt in allen Menſchen vor und nach dem Tode, Chriſtus, ſeine Mutter und die Verdammten allein ausgenommen. Es kann für dieſelbe Sünde mehrmals Abſolution ertheilt werden. Der Formel kann nur dann eine Bedingung beigefügt werden, wenn der Prieſter zweifelt, ob der Empfänger den Gebrauch der Vernunft hat, oder ob die Sünden, die er gebeichtet, wirklich Sünden ſind. Auch die in der Beichte vergeſſenen Sünden werden indirekt erlaſſen. Das Sakrament wirkt auch je nach der Vortrefflichkeit der Buße eine Verwandlung der ewigen Strafe in eine zeitliche. — Wir können Erlaſſung der Todſünden erlangen ohne die der erlaßlichen Sünden; daher man auch nicht verpflichtet iſt beide in demſelben Akt zu verabſcheuen. (Die praktiſche Bedeutung davon wird ſich in dem Zunächſtfolgenden ergeben.) — Die attritio beſteht in einer Verabſcheuung der Sünde, ſey es nun aus einem zeitlichen Motiv, oder einem ewigen; ſie allein genügt den Menſchen für die Gnade zu disponiren, wenn ſie nur übernatürlich iſt und aus einem ewigen Motiv hervorgeht, wie aus dem der Höllenſtrafe, der Beraubung der Herrlichkeit, der Beleidigung Gottes. Die contritio aber ſetzt Liebe Gottes über Alles voraus. Die contritio iſt immer mit der Gnade verbunden, die attritio kann ohne ſie ſtattfinden, z. B. in einem Sünder, welcher die Sakramente nicht empfängt, zu welchen ihn die attritio disponirt. Denn die *contritio* rechtfertigt

nicht ohne den Wunsch des Sakraments, die *attritio* nicht ohne das wirkliche Sakrament.

Der zweite integrirende Theil des Bußsakraments ist die Beichte. Von dem Beichtvater wird hauptsächlich verlangt, daß er erlaßliche und Todsünden von einander unterscheiden könne; sonst ist er untüchtig. Der dritte Theil, die Genugthuung, ist eine voluntaria solutio et quaedam compensatio injuriae Deo per peccatum illatae, cum proposito non peccandi amplius. Der Beichtiger ist zwar nicht immer verpflichtet dem Beichtenden eine Genugthuung als Gebot vorzuschreiben, manchmal auch nur als guten Rath, bisweilen, wo ein äußerer Beweis des Schmerzens vorhanden ist, kann er auch absolviren ohne eine aufzuerlegen. — Die Praxis der Societät legt uns folgende Fälle vor: Ist man verpflichtet sogleich nach der Sünde contritionis actum elicere? Hurtado verneint es, selbst für Festtäge und wenn man auch sehr Gefahr läuft alle Sünden zu vergessen; aber in Todesgefahr, wenn man nicht durch das Sakrament gerechtfertigt werden kann, ist man dazu verpflichtet. — Es beichtet Einer in der Todesgefahr und er ist sich dabei seiner *attritio* bewußt, ist er verpflichtet *contritionis actum elicere?* Nein, da nach dem Tridentinum die bewußte *attritio* mit dem Sakramente genügt.

Für die Konkurrenz der Pfarrer und der Ordensgeistlichen bei der Beichte ist von Wichtigkeit die Frage: Es geht Jemand zu zwei Beichtigern und beichtet bei dem Einen die Todsünden, bei dem Anderen die erlaßlichen, um bei ihm, seinem ordentlichen Beichtvater, eine gute Meinung von sich zu erhalten; ich frage, ob dieß eine Sünde sey? Ich behaupte mit Suarius, daß es keine ist, da die Beichte vollkommen und keine wahre Heuchelei, noch Lüge dabei ist. — Wenn der Bischof einem Ordensgeistlichen die Erlaubniß, Beichte zu hören, aus Haß verweigert, so ist es probabel, daß dieser sie doch hören könne, da er ipso jure approbirt ist.

Es kann auch eine allgemeine gebotene Handlung noch besonders als Pönitenz aufgelegt werden. Der Beichtvater kann auch im Allgemeinen sagen: Ich lege dir als Buße auf, was du heute oder in dieser Woche Gutes thust oder Böses erduldest. Das Bußwerk kann auch bei billiger Ursache durch einen Anderen erfüllt werden. Escobar und Salazar behaupten gegen Sanchez, daß der Beichtpriester auch die Enthaltung von der Kommunion als eine für den Gläubigen schwere Strafe auferlegen könne. Das genugthuende Pönitenzwerk ist kein wesentlicher, sondern ein integrirender Theil des Sakraments und es genügt dazu sehr Weniges.

Fünftes Examen. Von den Indulgenzen.

Der Schatz der Kirche ist die Sammlung von genugthuenden Werken, welche die Heiligen (die entweder gar nicht, wie Christus und Maria, oder selten sündigten) gethan und welche diese nicht für ihre eigene Verschuldigung nöthig haben. Ein Heiliger kann durch ein Fasten für einen Anderen eben so viel genug thun, als dieß Werk für ihn selbst gethan hätte. Ubinam hic thesaurus? in sola divina acceptatione; aber der Schlüssel dazu ist in der Hand der Kirche und des Papstes. Kraft dessen kann der Papst die verdienten Sündenstrafen auch außerhalb des Sakraments erlassen, und dieß ist die Indulgenz oder Ablaß. Denn die sakramentliche Sündenvergebung schließt nicht schon durchaus

auch die der Sündenstrafen in sich, und diese waren also noch in diesem Leben oder im Fegfeuer zu büßen. Jedes gute Werk eines Menschen, welcher in der Gnade steht, verdient Gnade und thut der Strafe genug.

Was bedeutet es, wann in einer Bulle eine Indulgenz z. B. von 7 Jahren oder von 40 Tagen ertheilt wird? Es bedeutet, daß wer eine solche Indulgenz erlangt, eine eben so große Straferlassung erhält, als wenn er genannte Zeit über den Kanones gemäß Buße geübt hätte. Das Jubiläum ist nur dadurch von dem Plenarablaß verschieden, daß durch das Jubiläum noch die Vollmacht ertheilt wird, die Gelübde gegen andere zu verwechseln und von reservirten Fällen zu absolviren. Das Jubiläum kann im heiligen Jahre so oft erlangt werden, als man die vorgeschriebenen Werke vollbringt.

Nur der Papst und Bischöfe können Ablaß ertheilen und zwar diese bei Einweihung einer Kirche höchstens auf ein Jahr und für dieses Leben. Der Papst kann die Vollmacht der Ertheilung auch einem Laien geben. Es muß aber eine besondere Ursache zur Verleihung des Ablasses vorhanden seyn, ob sie gleich auch aus dem bloßen Motiv des Mitleidens mit den Seelen im Fegfeuer geschehen kann. Die Indulgenzen werden überdieß einem um die Kirche wohl verdienten Fürsten ertheilt, damit Andere zu denselben Thaten ermuntert werden. Es sind dabei die ausgezeichneten Handlungen des Fürsten Ursache des Ablasses. Er würde ja ohne besonderen Erfolg ertheilt, wenn zu seiner Erlangung ein aquivalentes Werk erforderlich wäre. Es kann eine Plenar-Indulgenz für das bloße Vaterunser und den englischen Gruß gegeben werden, und es ist nicht immer ein Werk erforderlich, wenn man z. B. dem verstorbenen Wohlthäter einer Kirche Indulgenzen applicirt. Wer in einer Todsünde ist, muß zuvor actum contritionis elicere oder beichten, um des Ablasses theilhaftig zu werden. Wenn man das Almosen, woran der Ablaß gebunden ist, auch zum Theil aus eitler Ruhmsucht gibt, wird man des Ablasses doch theilhaftig. Man kann zu gleicher Zeit mehrere Ablässe gewinnen, wenn man z. B. die Messe hört und zugleich die corona spricht. Man kann am Feiertag der Beschneidung kraft der von zwei Päpsten auf diesen Tag verlegten Indulgenzen, solche für zweimal 40 Jahre erlangen. Indulgentiae tantum valent, quantum sonant. Wer also unmittelbar nach Erlangung einer Plenarpönitenz stirbt, erhebt sich unmittelbar zum Himmel.

Vom Ablaß für die Verstorbenen. Es wird über die Seele in demselben Augenblick gerichtet, in welchem sie den Körper verläßt und das Urtheil ihr bekannt gemacht, und sie geht in Begleitung eines sie bewachenden Engels geraden Wegs ihrem Bestimmungsort zu, ins Fegfeuer oder aufwärts. Das Fegfeuer ist ein Ort innerhalb der Eingeweide der Erde, wo die von der Welt scheidenden Seelen von den Strafen gesühnt werden, welche nach Erlassung der Schuld (der venialis sowohl als der mortalis) ohne Satisfaktion geblieben sind. Daß das Fegfeuer im Herzen der Erde liege, wie die Hölle, worin die Seelen der Verdammten verbrannt werden, ist die gemeine Ansicht der Doktoren, ja so sehr gewisse Kirchenlehre, daß es mehr als verwegen ist, es zu läugnen. Der Ort des Fegfeuers ist also zunächst über der Hölle; man wird darin von demselben Feuer gebrannt, wie die Verdammten. Wie aber wahres Feuer

auf Seelen wirken könne, welche die Körper abgelegt haben, ist keinem Sterblichen geoffenbart. Jeder wird daselbst gewiß eine schwerere Strafe erdulden, als der Mensch hier über sich ergehen lassen könnte, ohne davon zu sterben. Einigemal sind durch besondere Dispensation Gottes Seelen aus dem Fegfeuer zu unserer Belehrung zurückgekommen. Auch ist es einigemal geschehen, daß Seelen bei uns gereinigt wurden. Die Indulgenzen nützen den Gestorbenen nicht per modum judicii wie den Lebenden, sondern suffragii oder auxilii ecclesiastici illis applicati; daher ist ihre Wirkung auch nicht gleich gewiß und untrüglich. Man braucht, um sie einem Gestorbenen durch ein Werk zu verdienen, nicht in dem Gnadenzustande zu seyn; schon in Betracht solcher Werke wendet der Papst die Satisfaktionen Christi und der Heiligen auf den Gestorbenen an. Die besten Suffragien für ihn sind immer die Messe- und Plenar-Indulgenzen. Auch Handlungen, an welche Plenar-Indulgenzen gebunden sind, namentlich Messen an privilegirten Altären, mögen immerhin für dieselbe Person wiederholt werden, da ja Defekte dabei vorfallen können, überhaupt ist ja die Wirkung eines solchen Werks nicht immer untrüglich, da es geschehen kann, daß Gott es nicht annimmt. Nach Anderen jedoch wirken die Indulgenzen unfehlbar. Escobar ist mit Laymann der Ansicht, daß Gott diejenigen Werke leichter annehme, die für Verstorbene dargebracht werden, welche schon aus diesem Leben der Erlassung würdiger schieden.

Die Praxis meldet, daß es auch controvers ist, ob die Indulgenz von der Verpflichtung befreit, die vom Beichtvater auferlegte Pönitenz zu erfüllen.

Um sich eine Indulgenz zu erlangen, braucht man nur in dem Augenblick in der Gnade zu seyn, in welchem man sprechen kann, ich habe alles Erforderliche erfüllt. Denn die Wirkungen der Indulgenz kommen ja aus der Genugthuung Christi und der Heiligen, die auferlegten Werke sind nur als Bedingung erforderlich, daher ist nichts daran gelegen, wenn sie auch in Sünde gethan werden. Man gewinnt den Ablaß doch, wenn die guten Werke, woran er gebunden ist, auch am Individuum böse sind; die göttlichen und menschlichen Gebote werden ja auch so erfüllt. (Seite 849 und 850, §. 59.) Wenn nur jene Werke in der Absicht der Indulgenz auferlegt werden, wird sie erlangt, wenn man auch bei ihrer Erfüllung etwas Anderes beabsichtigt.

Sechstes Examen. Vom Abendmahl.

Wer nicht von Mitternacht an gefastet hat, bis er das Sakrament empfängt, begeht damit eine Todsünde. Dieses wird in der Praxis sehr gewissenhaft erörtert; es wird das Fastengebot nicht gebrochen, wenn man unversehens eine Mücke oder ein Haselnuß voll Wasser geschluckt, oder Erde, Papier, Geld, Blei, Gold auch in noch so großer Quantität. Es ist auch nicht verboten, Tabak zu kauen, zu rauchen oder zu schnupfen; auch wenn man etwas verschluckt, was vom vorigen Tag an den Zähnen übergeblieben, darf man doch noch kommuniciren. Aber ein Priester darf nicht Messe lesen, wenn er etwas Zucker beim Schlafengehen in den Mund genommen und ungewiß ist, ob nicht noch nach Mitternacht etwas davon in seinen Hals geflossen. Um Mitternacht zu bestimmen, kann man sich nach der späteren Uhr richten, da die verschiedenen Uhren, wenn

nicht Eine sehr richtig geht, sich wie mehrere probable Ansichten zu einander verhalten. Es ist controvers, ob die Sakramentsgnade erst ertheilt wird, wenn man die Hostie schluckt, oder schon wenn sie im Mund ist. Einige glaubten, die Hostie wirke noch eine besondere Gnade fort, so lange sie im Magen ist. Die Kommunion unter beiden Gestalten wirkt eine reichere Gnade, als die unter Einer, da jede Species auf ihre besondere Weise Gnade bedeutet und ertheilt. Einem heimlichen Sünder, der doch zum Abendmahl geht, kann man, um Aergerniß zu vermeiden, ein nicht consecrirtes Stückchen ministriren, wenn es nur so verborgen wird, daß man ihm keine Anbetung bezeugt. Noch besser ist es, daß man nur thut, als hätte man dem Sünder ein Stückchen in den Mund gegeben. Quod non semel, sagt Escobar, absque periculo scandali praestiti!

Siebtes Examen. Von der letzten Oehlung. — Achtes Examen. Von der Priesterweihe.

Ihr Zweck ist die rechte Feier des Meßopfers. Es handelt dieser Abschnitt besonders von den Rechten der Bischöfe.

Neuntes Examen. Von der Ehe.

Die ministri dieses Sakraments sind die Kontrahirenden selbst; der Parochus ist der Hauptzeuge; doch wird er auch mit den beiden anderen erforderlichen Zeugen unter reliqui ministri gezählt. So ist auch eine vermittelst eines Prokurators kontrahirte Ehe gültig, ja eine schriftlich vor diesen Zeugen abgeschlossene. Die Worte des Pfarrers: Ego vos in matrimonium conjugo, sind zur Gültigkeit nicht nöthig, sondern nur passend (apte proferuntur), um die Vorschrift zu beobachten. Es genügt jedwede Gegenwart des Pfarrers und der Zeugen, auch eine erzwungene, wenn nur Aufmerksamkeit und Gebrauch der Vernunft dabei ist. — Licet ne ante benedictiones sponsos de praesenti consummare? Licet, absque mortali saltem culpa; ne fornificandi periculo se contrahentes exponant. Conjuges ante benedictionem matrimonium consummant, vel ante denunciationes factas contrahunt? Consummando nec venialiter peccare censet Sanchez; contrahendo autem mortaliter delinquere idem Doctor affirmat!

Die Praxis erklärt, die Ehe sey für das ganze Geschlecht, nicht aber für die einzelnen Individuen nöthig. Wenn daher die Laien das menschliche Geschlecht nicht mehr fortpflanzen könnten, wären die Geistlichen und die Mönche verpflichtet, zu heirathen.

Ein Heide, der Christ wird, darf seine Gattin, wenn diese sich weigert, deßgleichen zu thun, verlassen und von Neuem heirathen; bekehrt sich Jemand in Madrid und es wäre ihm schwer, sein Weib in Afrika oder Amerika zu holen, so darf er es verschweigen und von Neuem heirathen. Die Ehe zwischen einem Katholischen und einem Ketzerischen ist zwar gültig, aber nicht erlaubt. Doch kann sie erlaubt werden, selbst bei einiger Gefahr des Abfalls, wenn eine bedeutende Ursache es erheischt. Z. B. zur Erweiterung der Kirche und um den Katholiken, welche in der Unterdrückung eines ketzerischen Fürsten sind, Ruhe und Freiheit zu verschaffen. Denn es ist keine Sünde, sich der Gefahr der Sünde um einer wichtigen, dringenden Ursache willen auszusetzen.

Wir fügen noch eine hieher gehörige Entscheidung von Pontas an, einem Doktor des kanonischen Rechts bei der Pariser Fakultät, welche er unter dem Abschnitt Mariage, III. cas 5, in der zweiten Ausgabe (von 1724 in Folio) seines Dictionaire des cas des conscience gibt.

Beningnus, Herr (seigneur) eines großen Pfarrdorfs, hat in der Absicht, Elisabethe, die Tochter eines Bauern, der sein Vasall ist, zu betrügen, sie nach den durch die Kirche vorgeschriebenen Formen geheirathet, ohne (innerlich) zur Ehe seine Zustimmung gegeben zu haben. Nachdem er nun mit ihr einige Tage als ihr Ehemann zusammengelebt, erklärte er dem Pfarrer, er habe durchaus nicht die Absicht gehabt, sie als seine Frau anzunehmen. Er beweist ihm dieses durch eine Erklärung, welche er den Tag vor seiner Hochzeit aufgesetzt und unterzeichnet, und die er zuvor in die Hände des Pfarrers selbst versiegelt niedergelegt hatte. In Folge dessen weigerte er sich absolut, sie als seine Frau zu behalten und seine Zustimmung zu erneuern. Er behauptet, er sey wegen des großen Mißverhältnisses zwischen seinem und der Dirne Stand nicht dazu verpflichtet. Was hat der Pfarrer zu thun, wenn Benignus im Tribunal des Beichtstuhls vor ihm erscheint?

Antwort: Obgleich Benignus vor Gott sehr schuldig ist, daß er Elisabeth betrogen und ein Sakrilegium begangen, so kommen die Theologen doch überein, daß man in einem solchen Falle einen Mann, von so disproportionirter Qualität und einer so sehr über die der Dirne erhabenen Geburt, nicht absolut verpflichten solle, das Unrecht wieder gut zu machen, welches er ihr durch eine solche Scheinheirath angethan, und seine Zustimmung zu erneuen. Sie ist ja eigentlich nicht betrogen; da sie, die diesen Unterschied doch kannte, sich selbst betrügen wollte. So hat er denn nur die Ungültigkeit der Ehe gerichtlich zu erklären, eine Buße zu thun und sie mit Geld zu entlassen, damit sie sich sonst verheirathen kann.

Beilage XII. Zu Seite 156.

Alloza's moralisches Alphabet.

Flores summarum, seu *alphabetum morale*, omnium fere casuum, qui confessoribus contingere possunt, ex selectioribus doctoribus praecipue societatis Jesu, ex utroque jure, ac *manuscriptis Peruanis*. Opus sedulo labore per annos triginta conquisitum, ex legibus imperatorum, decretis pontificum, usu parochorum et praetorum hujus Peruani regni. Authore R. P. Joanne *de Alloza*, è soc. Jesu Theologo, ex regum civitate Limà. Lugduni, 1666. 1. Band. 8. 781 Seiten. Das Titelkupfer stellt einen stolzen Dreimaster dar, auf den Flaggen das Kreuzeszeichen, den Pavillon mit dem spanischen Wappen. — Das Schiff, welches nicht durch Menschenhand, sondern durch göttlichen Odem und Vorsehung regiert wird, ist ein urchristliches Symbol, das Gleichniß der Kirche, welche die Wellen der Welt überwindet; das Sinnbild der Seele, die der Bande ledig, unaufhaltsam zum Vater der Geister zurückkehrt. Anders hier, wie die Unterschrift zeigt: Ingenium superat vires. Denn die Jesuiten hatten den Schlüssel der urkirchlichen, wie der

mittelalterlichen Symbolik verloren; es finden sich bei ihnen wohl dieselben Zeichen wieder, aber die Art, wie sie gefaßt werden, belegt deutlich das eben Gesagte.

Die Hauptquelle war für Alloza die Summe oder die Confessariorum aphorismi von Emanuel Sa.

Das Buch ist der H. Jungfrau dedicirt: ad B. Virginem sine macula et debito originalis culpae conceptam. Wem sollte ich mit mehr Recht diesen Bündel Blumen darbringen, welchen ich aus so vielen blumenreichen Lustgärten der Doktoren gesammelt, als jener Blume, welche durch den Glanz ihrer Reinheit, durch die Zierde ihrer Huld, durch den so anmuthigen Duft und Geruch aller Tugenden leicht unter den schönsten Blumen des himmlischen Paradieses von selbst das Scepter trägt, das Reich regiert, die Obergewalt ausübt, daß von ihr mit Recht gesagt wird: Wie die Lilie unter Dornen, so ist meine Freundin unter den Jungfrauen. Mit Recht wird sie mit der Lilie verglichen, deren Stengel der Gestalt des Scepters, deren Blüthe einer silbernen Krone gleicht, wie Bonaventura scharfsinnig bemerkt, und was die Herrschaft Maria's über alle Kreaturen klar beweist. Denn die Gestalt dieser Blume ist ja der Herrschaft würdig.

Woher kommt aber eine solche Schönheit, eine so große Anmuth? — Gewiß von nichts Anderem, als von der himmlischen Biene, welche, wie St. Bernhard mit seiner gewöhnlichen Süßigkeit sagt, unter Lilien weidet, im Blumengefilde daheim ist und zur süß duftenden Blüthe beständiger Jungfrauschaft gekommen ist. O wahrhaft göttliche Blume, die du von der überhimmlischen Biene sosehr geliebt wurdest!

Damit aber dieser Lilie keine Schönheit, keine Zierde fehlte, wie St. Isidor so schön bemerkt, ist sie nicht bloß innerlich, sondern auch äußerlich schön. Innerlich durch drei goldene Kerne, äußerlich und innerlich durch reinen Glanz und Geruch. So ist also Maria am Geist und am Körper durchaus schön; am Geist, weil sie der Tempel der ganzen Trinität (der drei Kerne) geworden und das Gold der Gottheit in ihr erglänzt, am Körper aber, um der Ehre der stets unversehrten Jungfrauschaft willen.

Da es also die Hauptabsicht dieses Buchs ist, die Lehrer vor menschlichen Vergehungen zu bewahren und aufzudecken, wo in den Autoritäten diese giftige Natter verborgen liegt, wem sollte es vielmehr geweiht werden, als dieser mystischen Frau, von welcher Gott selbst zur Schlange sprach: „Sie wird deinen Kopf zertreten und du wirst ihrer Ferse nachstellen. Sie ist schon gewöhnt, die Natter zu zermalmen und die Schlange zu überwinden.“ Sie ist das mit der Sonne angethane Weib und es wird vor ihr fliehen der Drache, welcher das Licht haßt, er der Fürst der Finsterniß. Indem Strahlen, heller als das Mittagslicht, mit so großem Glanz über unsere Geister hereinleuchten, werden ohne viel Mühe die Finsternisse der moralischen Zweifel verschwinden und wir werden uns des angenehmsten Lichts der Wahrheit erfreuen.

Martin von Laurequi, Professor der Moral an dem Jesuiten-Kollegium von St. Paul in Lima, approbirt das Buch und macht einen nicht geringeren Aufwand an kühnen Bildern und hohen Phrasen mit Beziehung auf den Titel des Buchs. Es biete so viele Blüthen und Früchte, als Worte, keine Blätter: Apulejus meldet, er habe die ungestalte Form

des dummen, unwissenden Esels abgelegt und die neue, schöne Gestalt eines vernünftigen, klugen Menschen angezogen; dieses ganze Wunder geschah aber allein durch das Verschlingen von Blumen. Auch dein blumenreiches Buch ladet zu dieser Metamorphose ein. Glücklich, wer deine Blumen fleißig verschlungen, denn er wird sich alsbald als vernünftigen Menschen bewundern, und nicht als unwissender Esel ausgelacht werden!

Er ermahnt zu fleißigem Lesen der Flores:

Hic ver assiduum, melius, quam carmina, flores
Inscribunt: oculis tu lege, non manibus.

Nachdem er sofort seine Belesenheit durch Citate aus Virgil und Claudian erprobt, schließt er: Und indem ich nun die einer so großen Königin und ihrem königlichen Sohne, Jesu, zugeeigneten und geweihten Blumen betrachte, ergründe ich sonder Zweifel den Sinn jenes unbekannten Gleichnisses:

Dic, quibus in terris inscripti nomina regum
Nascuntur flores? Virgil. Eclog. 3.

Sie wachsen fürwahr in unserem Lande Lima, der königlichen Stadt, einst Cividad de los Reyes genannt, welche stolz ist, einen solchen Schriftsteller unter ihren Kindern zu haben.

Wir beschränken uns sofort auf das, was den Zustand der eingebornen Indianer und der Neger in der Neuen-Welt erörtert, wie es sich findet unter den Titeln: Aethiopes, Bellum, Confessio, Episcopus, Beneficium, Casus reservatus, Baptismus, Emptio, Jejunium, Indi Peruani u. s. w.

Nach Dominium S. II. 3. sind alle Menschen von Natur frei, die Sklaverei ist aber durch das Völkerrecht eingeführt. Sie ist aus dem Recht des Kriegs und aus der Barmherzigkeit entstanden, indem man zu Sklaven gemacht, wen man hätte tödten können.

Es ist fromm und verdienstlich zu lehren, daß die Söhne ungläubiger Sklaven auch gegen den Willen ihrer Eltern getauft werden können, auch wenn man sie nicht verkauft, noch von ihrer Familie trennt. — Wenn es sowohl rücksichtlich erwachsener Neger, als auch ihrer Kinder zweifelhaft ist, ob das Wasser sie bei der gemeinsamen Abwaschung (geschah also haufenweise) berührte, oder ob sie eine zur Gültigkeit der Taufe hinreichende Erkenntniß hatten, so sind sie wiederum bedingungsweise zu taufen. Die Taufe räumt Ehehinderniße weg. Affinitas 2.: Affinitas ex copula fornificaria contracta non impedit matrimonium post baptismum contrahendum; unde potest infidelis contrahere cum filia ejus, quam ante baptismum cognovit. Wenn ein Katechumene auch bisweilen in schwere Sünden verfällt, so ist er doch zu taufen, wenn jenes nur nicht mit öffentlichem Scandal geschehen.

Die Kirche setzt offenbar bei den Indianern und Negern eine geringere geistige Fähigkeit, eine gewisse Schwachheit des Begreifens voraus und läßt sich dazu herab. So heißt es: Die Indier und Neger, wenn sie nur das geistige Brod der Eucharistie zu unterscheiden vermögen, werden unter dem allgemeinen Gebot der Kommunion befaßt. Andere rohe Menschen aber, welche dieses Brod von dem gewöhnlichen nicht bestimmt zu unterscheiden wissen, sind durch dieses Gebot nicht gebunden. Die Indier und die Neger im Königreiche Lima können, kraft eines, ihnen von Urban VIII. ertheilten, Privilegiums die Beichte und die Kommunion

bis auf das Frohnleichnamsfeſt verſchieben (während alle anderen Chriſten auf Oſtern dazu verpflichtet ſind), oder ſie auch auf irgend eine Zeit der Quadrageſima vorrücken.

Das Koncil von Lima und die darauf bezügliche Bulle von Paul III. regelt die beſonderen Verhältniſſe der Kirche zu den peruaniſchen Indiern. Sie haben den Sonntag, fünf Chriſtusfeſte, vier Marienfeſte, Pfingſten und Peter- und Paulstag zu feiern, wie auch Frohnleichnam. Die Reduktion der vielen katholiſchen Feſt- und Feiertage auf dieſe zwölf geſchah wohl auch mit Rückſicht auf die Eigenthümer der Sklaven. Es heißt: An den anderen Feſten können ſie nach Belieben arbeiten, aber man ſoll ſie nicht zwingen. Wer Indier an Feſttagen zum arbeiten zwingt, muß den Taglohn bezahlen. Es iſt indeß erlaubt, um die zweite Veſper die Sklaven auf das Feld zu ſchicken, damit ſie den folgenden Tag von der Frühe an arbeiten. Den Sklaven iſt es erlaubt, am Sonn- oder Feſttage einem anderen Herrn, namentlich einem Weinbergeigenthümer, gegen Taglohn zu arbeiten. Dieſer Lohn ſoll nicht der in dem königlichen Erlaß aufgeſtellte ſeyn, welcher zu gering iſt, ſondern der Lohn eines anderen Taglöhners. Allein wenn Jemand nicht Geld genug hat, ſie oder andere Arbeiter zu bezahlen, ſo kann er ſie auch ohne Bezahlung, nicht bloß zum Kirchen-, ſondern auch zum Landbau an Feſt- und Sonntagen gebrauchen. So bleibt am Ende von den mildernden Beſtimmungen beinahe nichts übrig, die Sklaven werden dem guten oder böſen Willen des Herrn überlaſſen.

Es haben denn alſo die Sklaven die Fähigkeit, Eigenthum zu erwerben und zu beſitzen und es wird ausdrücklich gelehrt, daß wenn der Herr ſich daran vergreift, der Sklave ſich heimlich Schadenerſatz ſchaffen (occulte sibi recompensare) kann. — Ueberhaupt gehört eine größere Quantität dazu, daß der Diebſtahl eines Sklaven an ſeinem Herrn Todſünde ſey, als bei einem Anderen, und wenn der Sklave ſtiehlt, um ſich, oder ſeinen Söhnen, oder ſeinem Weibe ein Kleid oder Dergleichen zu kaufen, ſündigt er nicht, wenn es nicht gar zu viel iſt. — So erkennt denn auch die Kaſuiſtik als das Hauptrecht des Schwachen die Liſt an.

Unantaſtbar für den Herrn iſt, was man einem Sklaven ſchenkt, damit er ſich frei kaufen könne. Er wird aber frei, wenn er für verlaſſen anzuſehen iſt, als wenn ein Kind mit Wiſſen des Herrn ausgeſetzt wird, oder wenn der Sklave vom Herrn in einer Krankheit verlaſſen wird, oder wenn dieſer ihm die Nahrungsmittel verweigert, oder wenn er mit Wiſſen und ohne Einſprache des Herrn ordinirt wird; oder wenn der Herr ein Ketzer, oder ein Ungläubiger iſt und der Sklave zur Kirche flieht; oder wenn ein Herr eine Sklavin ſchänden will und ſie flieht; oder wenn er ſie bis zu ſeinem Tode zur Konkubine hatte, da er ſie doch hätte heirathen können und er nichts über ſie verfügt hat. —

Die Kinder einer Sklavin ſind wieder Sklaven, partus enim sequitur ventrem.

Da die Faſtengebote der Kirche auf den Armen beſonders ſchwer laſten können, und leicht ein allgemeineres Hinderniß des Uebertritts zum Chriſtenthum werden könnten, werden ſie für die Indier überhaupt erleichtert; ſo dürfen ſie auch ohne beſondere Erlaubnißbulle während der Quadrageſima Eier und Milchſpeiſen genießen.

Die Heirathshinderniſſe durch Verwandtſchaft werden für die Indier, wie bei den Neophyten überhaupt, ſehr erleichtert; daſſelbe gilt auch für die Neger und für die Kinder eines Negers und eines Weißen. Jede Verwandtſchaft im dritten und vierten Grad iſt für ſie ohne weiteres erlaubt. (Indi novi orbis possunt ex privilegio nubere extra secundum gradum etiam si alter distet a prima radice in primo gradu.) Sie können von ihrem Biſchof, mit Zuziehung eines Jeſuiten, von jedem Grade diſpenſirt werden, der nicht durch das göttliche Recht ſelbſt verboten iſt. Wenn ein ungläubiger Indier mit mehreren Weibern ſich bekehrt, ſo ſoll man ſehen, mit welcher von dieſen er ſich nach der Landesſitte zuerſt verheirathet. Bekehrt ſich von ſeinen Weibern nur Eine, ſo bleibt ſie ſeine Frau, wenn ſie auch nicht die zuerſt geheirathete war. Die Indier können zu jeder Zeit des Jahres die Einſegnung der Ehe erhalten. An einer anderen Stelle heißt es: Die Gouverneure im Königreich Chili können den Indiern Trunkenheit erlauben, um größere Uebel zu vermeiden, wie auch, daß ſie mehrere Weiber haben, wenn dieſe Laſter nicht vermieden werden können, ohne daß es größere zur Folge hätte, das heißt, wenn zu fürchten iſt, daß ſie zum Feinde übergingen.

Die Biſchöfe in dieſen Ländern haben, wohl wegen der Entfernung von Rom, ungemein weite Vollmachten, z. B. in Beziehung auf die irregularitas (die kanoniſchen Hinderniſſe gegen Erhalten der Ordination oder gegen Ausübung der damit empfangenen Fähigkeiten). Unter casus reservati Sect. VI. findet ſich in ſpaniſchem Grundtext ein Verzeichniß der casos reservados en el Arço-Obispado de los Reyes del Peru. (Seite 71 und 72.) Die Biſchöfe können den Pfarrern und Seelſorgern der Indier die Vollmacht verleihen, dieſe von allen, ſelbſt von den in der Bulle Coenae reſervirten Sünden und von jeglicher Ketzerei zu diſpenſiren und von den darauf geſetzten Cenſuren. Nicht zu überſehen iſt, wie Alloza dieſe der ganzen indiſchen Nation ertheilten Privilegien modificirt: Sie werden durch keine ſpätere Bulle widerrufen; „ſind ſie doch gleichſam Municipal-Geſetze dieſer peruaniſchen Provinz.“ — Das lautet ja beinahe wie ein indiſcher Gallikanismus! Den Negern kommt dieſe Exemtion der Indier von den der Inquiſition reſervirten Fällen nicht zu gute.

Die Uebertragung einer geiſtlichen Stelle an einen Mann, welcher keine Kenntniß der indiſchen Sprache hat, noch hofft dieſe bald zu erlangen, iſt geſetzlich durchaus null und nichtig; der Ertheiler und der Empfänger begehen eine Todſünde, und dieſer iſt verpflichtet, darauf zu verzichten. Die mit Seelſorge verbundenen Beneficien der Indier im Königreich Peru konnten nach alten königlichen Erlaſſen auf einen Wink des Erzbiſchofs oder des Vicekönigs dem Beſitzer genommen werden; kraft neuerer königlicher Erlaſſe aber können die Pfarrer der Indier nicht ohne Beobachtung der gemeinen Form und ohne Unterſuchung entfernt werden.

Die perſönliche Sklaverei der Indier, namentlich im Königreich Chili, wird durch königliche Ausſchreiben als ungerecht verboten. Doch kann ſie geduldet werden und die, ſo dieſe Sklaverei vertheidigen, können abſolvirt werden; denn weil ſie darin eine unüberwindliche Unwiſſenheit haben und den Ermahnungen dagegen doch nicht beipflichten würden, kann man ſie in ihrer Unwiſſenheit laſſen. Die Sache iſt ſchwierig und bisher noch ſtreitig. Daſſelbe ſchien von den Indiern geſagt werden zu können, welche zu Guancavelica arbeiten. — Der Krieg der Chileſen

gegen die rebellischen und vom Christenthum abgefallenen Indier, wie er gegenwärtig geführt wird, ist gerecht wegen des Unrechts und des Schadens, welchen die Indier den Kirchen, dem Glauben und Unschuldigen angethan; die Gefangenen, auch die unschuldigen, können zu Sklaven gemacht werden, um die Kräfte der Feinde zu schwächen, aber man soll sie nicht tödten. Es ist ungerecht, Krieg gegen die Indier zu führen und Einfälle, sogenannte Mlochas, zu unternehmen, bloß um Sklaven zu machen. — Es werden jedoch die Sklaven nur zum Feld- und Bergbau erlaubt; wer die einmal einem solchen Geschäft Zugetheilten für ein anderes benützt oder verkauft, sündigt schwer. Denn, heißt es an einer anderen Stelle, die indischen Arbeiter werden ihm nicht zu seinem Privatnutzen zugestanden, sondern zum gemeinen Besten. Sie dürfen nur in Nothfällen und namentlich bei den Tumbos, zum Tragen geringerer Lasten angewandt werden. Selbst ein Kommendatar, Richter oder Pfarrer darf sie nicht zwingen, ihnen persönlichen Sklavendienst zu thun, auch wenn ihnen andere Bedienung mangelt. Weiter unten erklärt sich die Distinktion: Die Indier dürfen nicht verkauft, noch in einen Kontrakt eingeschlossen werden, wenn auch die Landgüter oder Minen verkauft werden, denen sie zugetheilt zu seyn pflegen. Diese haben jedoch mehr Werth, wenn sie solche Indier haben. Indier, welche wirklich krank sind und sich nicht bloß so stellen, sollen nicht zum Sklavendienst gezwungen, sondern zu den Ihrigen entlassen werden; es soll ihnen aber für die Tage, welche sie nicht gearbeitet, nichts gegeben werden.

Die Indier fangen mit dem achtzehnten Jahre an, Tribut (Kopfsteuer) zu bezahlen, und werden mit dem vollen fünfzigsten davon befreit. Obgleich die Tribute der Indier persönliche sind, so werden sie, da sie ja dieselben mit den Dingen bezahlen, welche sie einsammeln, durch Mißwachs davon befreit, und sind nicht gehalten, den Nachlaß in einem anderen sehr reichen Jahre nachzubezahlen. — Die mexikanischen Indier zahlen nur die Hälfte des taxenmäßigen Tributs; die Peruaner sind weder zum Tribut, noch zu irgend einem persönlichen Sklavendienst gehalten. Die Kaziken, Nachgeborene (secundae personae), der Adel, welcher von indischen Königen abstammt, und seine Söhne, sind von Tributen frei, wie von den Zehnten. Die cusquensischen und guamensischen Indier und einige andere haben das apostolische Privilegium von Bezahlung der Zehnten und der Erstgeburt frei zu seyn. Die Spanier aber, welche unter ihnen wohnen, erfreuen sich dieses Privilegiums nicht, wenn auch die Indier ihre Ländereien besäen.

Die Kaziken stellten Indier Mitapos gegen eine bedungene Summe für die Arbeiten in den Bergwerken. Die Steuereintreiber sind zum Theil auch Eingeborene. Die Kommenden waren sehr einträgliche Stellen, deren Besitzer in einer spanischen Stadt in der Nähe der indischen Municipien zu residiren verpflichtet war, wenn er nicht einen Dispens vom König erhielt. Diese Stellen wurden nicht bloß Werboffizieren (? conquisitores) für die ausgestandenen Gefahren ertheilt, sondern es war schon der Mißbrauch eingerissen, mehrere und die einträglichsten von diesen Stellen spanischen Magnaten und anderen Adeligen zu ertheilen und Pensionen darauf auszustellen. Der Gouverneur kann auch verdienten Indiern Kommenden verleihen, aber nicht seinen Knechten für die ihm persönlich erwiesenen Dienste.

Es wird uns Mehreres über den Stand der Verwaltung mitgetheilt und über die herrschenden Gewohnheiten, mit ausdrücklicher Angabe der Quellen, nämlich der Manuscripte des Johann Perusius Menacho, welcher sehr lange in Südamerika gelebt und auch sonst ein sehr gelehrter Pater genannt wird. Die Verbote weisen natürlich jedesmal auf die häufiger vorkommenden Mißbräuche hin.

Es ist auf keine Weise erlaubt, um Spanier aus der Gefangenschaft zu lösen, den heidnischen Indiern getaufte Indier zu geben, da diese dadurch der offenbaren Gefahr der Apostasie ausgesetzt werden; der Bischof hat es vielmehr durch Censuren zu verhindern. Als Zweck des chilesischen Kriegs wird namentlich angegeben, die christlichen Indier in den Schooß der Kirche zurückzuführen.

Bei der Vertheilung der Indier an die Eigenthümer oder Miethbeständer der Minen soll auch darauf Rücksicht genommen werden, welche am gelindesten mit ihnen verfahren. Die Indier in den Minen erhielten eine Bezahlung, die höher war als der gar geringe Lohn Derer, welche die Heerden hüteten oder das Feld bauten. Daher konnte auch der einem anderen Geschäft Zugeschriebene nicht ohne seine Zustimmung, oder ohne Erhöhung seines Lohns in die Minen verpflanzt werden. Wer die seinen Minen zugeschriebenen Indier nicht braucht, darf sie nicht einem anderen Minenbesitzer überlassen, „denn Niemand kann eine Sache, die nicht sein ist, weggeben, noch weniger vermiethen." Denjenigen Indiern, welche den Minen zugeschrieben sind, ist es erlaubt, Andere für sich eintreten zu lassen und ihnen den Lohn zu zahlen, da hiemit Niemanden Unrecht geschieht. Man heißt dieß mingare. Es scheint, daß die Indier, welche dem Kommendatar zehn Jahre gedient, sofort Anspruch auf Freiheit hatten; man hatte wenigstens nicht das Recht, sie an der Rückkehr zu ihrem Stamme zu verhindern.

Janakonen ist der gemeine Name für die den Spaniern dienenden Indier. Ihre Klasse scheint über den kriegsgefangenen Sklaven und deren Nachkommen zu stehen, aber unfreier zu seyn, als die von ihren Kaziken gestellten Indier, welche nur gegen bestimmten Lohn auf eine bestimmte Zeit zu bestimmten Geschäften verpflichtet waren. In verschiedenen Königreichen und Provinzen mochte es verschieden seyn. Was diese Janakonen durch irgend eine Geschicklichkeit erwerben, gehört ihnen, nicht den Kommendataren, da sie keine Sklaven sind; sie haben nur den Tribut zu bezahlen, welcher nach der Schätzung des (wohl ihres Stamm-) Fürsten auferlegt wird. Es ist ungerecht, sie Töchtern als Mitgift zu geben und die Kinder von den Eltern zu trennen. Die freien Indier verkauften nicht selten ihre eigenen Kinder zu Sklaven, wohl hauptsächlich, sich die geistigen Getränke der Europäer zu erhandeln. Es heißt: Der Kauf und Verkauf chilesischer Kinder, gewöhnlich ala usansa genannt, ist ungerecht, weil die Eltern und Oheime bloß aus gemeiner Geldgier, nicht zum Besten des Verkauften, dessen Freiheit an die Spanier verkaufen, welche ihn erstehen, um ihn zum Sklaven zu machen; eine persönliche Sklaverei, welche die gelehrten Männer Menacho und Solorsano als ungerecht verwerfen.

Die Indier kommen sowohl als Privaten mit Grundbesitz vor, als auch ihre Kommunen. Verkauft durften solche Grundstücke nur werden mit Zustimmung der höheren Regierungsbehörden. Etwas Anderes wieder

ſind die Municipien (auch reductiones), darein Indier verpflanzt wurden; woraus ſie aber nicht ſelten entflohen.

Manche Laſter der Indier ſcheinen von den Beamten, namentlich den ſogenanten Prätoren, ausgebeutet worden zu ſeyn. Es war ihnen ſtreng verboten, und ſie machten ſich meiſt durch einen Eid verbindlich, keinen Handel zu treiben; dieſes Verbot war vorzüglich zum Beſten der Indier. Es geſchah aber dennoch, daß der Prätor ſie nöthigte, ihm die Lebensmittel um einen niederen Preis zu geben, oder die Naturalien wieder zu kaufen, welche ſie als Tribut gegeben. Man ſollte ſie auch nicht nöthigen, dieſen ſtatt in Naturalien in Silber zu bezahlen. Ganz beſonders verſündigten die Prätoren ſich dadurch, daß ſie ſelbſt in ihren Häuſern Buden zum Weintrinken und Kartenſpiel hielten. Das Laſter der Trunkenheit iſt bei den Indiern eine Wurzel vieler Sünden; die Spanier aber, namentlich die Magiſtrate, die Korrektoren und Pfarrer, welche den Indiern Wein und andere Getränke verkaufen, darein dieſe ſich berauſchen, verſündigen ſich dadurch noch mehr als die Indier, da ſie, welche Gegengift bieten ſollten, Gift anbieten. Dabei heißt es doch wieder: Wenn die Fürſten der Indier dieſe zur Trunkenheit einladen, ſo ſündigen ſie nicht, wenn ſie es nur thun, das Volk zu erheitern, ſich bei den Ihrigen beliebt zu machen und einige Sorgfalt haben, daß keine Händel und Schaden daraus entſtehen.

Menacho redet nicht bloß von zwei Klaſſen indiſcher Aerzte, ſondern ſelbſt von der indiſchen Beichte (gentilica Indorum confessio): Die Beichte, welche bei den götzendieneriſchen Indiern im Gebrauch war, ob ſie gleich vielleicht keine Beichte iſt, verpflichtet den indiſchen Beichtiger durch eine ganz beſondere Obligation zur Bewahrung des Geheimniſſes, da dieß zum geiſtigen Wohl des Bußfertigen ſelbſt nützlich iſt. — Sehr freiſinnig auf dem Grund und Boden der katholiſchen Hierarchie lautet der Satz: Es iſt auch Laien ohne eine Licenz des Biſchofs erlaubt, den Indiern das Evangelium zu predigen, wenn ſie es für gut halten, in entlegenen Gegenden, welche weit von den Biſchofsſitzen entfernt ſind.

Wir ſchließen die Mittheilungen aus Menacho mit folgenden etwas befremdenden Sätzen: Die indiſchen Weiber ſollen ihre im Ehbruch, auch mit Spaniern, erzeugten Kinder nicht den legitimen, indiſchen vorziehen. Doch können jene, wenn ſie würdiger ſind und alſo einer vornehmeren Pflege bedürfen, koſtbarere Kleider tragen. — Ein chriſtlicher Gouverneur ſündigt nicht, wenn er befreundeten heidniſchen Indiern gebundene Feinde zum tödten übergibt, auch wenn jene ſie grauſam ermorden und aufzehren. (Indi Peruani Sect. VIII. 25. Pag. 372.) — Dem erſten Satze mag ein aus Navarez aufgenommener an die Seite geſetzt werden: Meretrix nec alia quaevis mulier, etiam religiosa, tenetur restituere ea, quae etiam per blanditias obtinuit sine fraude ab amico potente donare; secus si per fraudem fingendo se virginem, vel cognitam solum a magnate.

Die Mittheilungen Alloza's aus amerikaniſchen Manuſkripten ſind ſchon an ſich merkwürdig, nicht minder aber der Gebrauch, welchen er davon nach den Grundſätzen des Probabilismus macht. So heißt es unter Emptio Sect. XVI, 1, mit bloßer Berufung auf die Autorität eines Manuſkripts des Pater Acoſta: Ein Kleriker, welcher ohne Aergerniß durch eine Mittelsperſon Handel treibt, begeht keine Todſünde, ob ihnen gleich ein ſolcher

Handel durch das limenſiſche Koncil verboten iſt. Auf dieſelbe handſchriftliche Autorität und den Gebrauch, das heißt den herrſchenden Mißbrauch, hin erklärt er es für erlaubt, daß die königlichen Beamten mit den königlichen oder den Geldern, welche die Indier geſteuert oder dieſen auszubezahlen ſind, zu eigenem Nutzen Handel treiben, namentlich in Lima Silbermaſſen (barras de plata) aufkaufen, ob es ihnen gleich durch die Geſetze verboten ſey. Bei dem Tauſchhandel um das Gold, um Sklaven und andere Koſtbarkeiten der Indier wird nur verlangt, daß einiges Verhältniß (aliqua proportio) zwiſchen dem Gegebenen und dem Empfangenen ſey.

Auch von Erfindungs-Brevets handelt unſer Jeſuite: Der König iſt berechtigt, den Erfindern ein Privilegium auf ihre Erfindung zu geben, ſo daß ſie allein das Recht haben, dieſe Dinge zu verkaufen; wenn dieſe aber zum Leben nothwendig ſind, iſt es nicht erlaubt.

Der ganze Jammerſtand der indiſchen Bevölkerung tritt uns unter Confessio Sect. XIV und XV entgegen, zugleich aber auch die Herablaſſung und das Erbarmen der Kirche darüber. In dem gedrängten Inbegriff Alles deſſen, was man ihnen zum Glauben vorhalten ſoll, ſteht zwar der Deus unus in essentia et trinus in personis oben an, der für ſie gewiß mit wenigen Ausnahmen todter Buchſtabe blieb, ſonſt aber tritt ueben dem das Böſe vergeltenden Gotte, namentlich auch der Freund und Tröſter der Armen ihnen entgegen, der ſelbſt Menſch und arm geworden, uns ein Erlöſer zu ſeyn. Wenn Einer auf den Tod liegt, genügt es, daß er ein Zeichen gebe, er glaube es und ſtimme ihm zu, wenn er es auch nicht verſteht: „glaubt ja auch der Unwiſſende für wahr, was in der Bibel ſteht, wenn ers auch nicht verſteht.“ Dieß genügt überhaupt, um die Abſolution zu ertheilen; nur ſoll der Pfarrer die Seinigen noch weiter zu bringen ſuchen. Er ſoll die Liebe Gottes zu den Menſchen und deren Erweiſung im Einzelnen nahe legen und dann zur Buße anleiten durch die Vorſtellung, wie die Sünde eine Beleidigung des beſten Vaters und Herrn iſt. Man ſoll ſie fragen, warum ſie dieſes glauben und ſie belehren, man habe es zu glauben, und alle Chriſten glauben es, weil es Wort Gottes iſt, darin er weder ſich noch uns täuſchen kann.

Die Neger und Indier ſollen durch Verſchiebung der Abſolution angehalten werden das Paternoſter und das Credo auswendig zu lernen. Man ſoll ſie zur Beichte durch die Ermahnung bewegen, der Prieſter verwalte zur Erlaſſung der Sünden Chriſti Stelle. Es iſt ihnen dabei durch Fragen nachzuhelfen und wenn der Prieſter auch überzeugt iſt, daß der Beichtende viele Sünden aus geiſtiger Unfähigkeit nicht angegeben, ſo ſoll er ihm doch die Abſolution ertheilen, wenn er demſelben nur die Materie dazu abgerungen hat. Iſt doch eine ſolche Konfeſſion formell voll, und ſowohl der Büßende, als der Beichtiger thut ſo viel moraliſch möglich iſt. Auch wird der Büßende mit keiner beſſeren Verfaſſung wiederkehren, wenn er auch für ein ganzes Jahr zur Prüfung entlaſſen würde. Als Genugthuung ſoll ihnen die Gefangenſchaft auferlegt werden, die Armuth und Alles, was ſie ſonſt in ihrer Sklaverei erdulden und die erſte Meſſe, welche ſie hören werden, und daß ſie dabei auch für die ſchwerſten Vergehungen nur ein kurzes Paternoſter oder Ave Maria ſprechen. Denn wenn ſie dieß geduldig ertragen und Gott darbringen, erſcheint es mit den Verdienſten Chriſti als eine genügende Satisfaktion.

Nach dieser Weise kann sie absolviren auch wer ihre Sprache nicht gut versteht, oder nicht ihr Pfarrer ist, aber unentgeldlich, wie sich die Priester unserer Gesellschaft diesem frommen Dienst aus Eifer für die Seelen widmen. Denn Diejenigen sind selten, welche sich um ihr Heil Mühe geben. Haben doch diese Elenden mehr Plünderer, als Beichtväter, welche sich ihr Seelenheil angelegen seyn lassen. — Dieß Verfahren ist noch weniger zweifelhaft in Rücksicht auf die Neger, denn während Niemand ihre Sprache versteht, sind sie sich Alle darin gleich, und ihr Nothstand verlangt es, daß sie nicht ohne ein Mittel des Heils verlassen werden.

Ein besonderer Abschnitt handelt von den gewöhnlichen Fehlern der den Indiern gesetzten Pfarrer. Diese sind Habsucht, stolze Unfreundlichkeit und Trägheit; gar Manche ließen es sich nicht angelegen seyn, die Heiden in ihren Gemeiden zu bekehren, die Kinder zu taufen, reichten ihnen das Abendmahl und die letzte Oelung nicht. Oder sie waren so ungeduldig und zornig im Beichtstuhl, daß sie die Leute davon abschreckten oder zum Lügen bewogen. Manche erlaubten sich sogar schwere körperliche Strafen (supplicia) an den Indiern zu vollstrecken, ob es gleich durch die weltlichen Gesetze verboten war. Sie waren aber verpflichtet dafür zu sorgen, daß an den gebotenen Tagen die Messe von den Indiern gehört würde, und konnten die weltlichen Gerichtsbehörden auffordern, die Indier dazu zu zwingen. Für Administration der Sakramente, für Leichengeleite sollte der Geistliche keine Bezahlung annehmen; dagegen geschah es nicht selten, daß er die armen Indier zwang, ihm etwas zu schenken. Es sündigt, heißt es, wer sich die Güter eines Todten, welcher einen Erben hat, aneignet, Messen dafür zu lesen. Der Vikar kann zum Besten der Seele dessen, welcher ohne Testament stirbt, über den fünften Theil der Verlassenschaft verfügen. Wenn ein Indier einen Bock darbringt, soll der Pfarrer nicht bloß Eine Messe lesen, sondern so viele, als der Bock nach dem gewöhnlichen Lohne dafür werth ist.

Die Herablassung, welche unser Kasuist im Obigen gegen den geistigen und leiblichen Jammerstand der Indier erwiesen, erprobt er nun freilich auch gegen andere Sünden und namentlich gegen die des Adels-Stolzes. Auch haben die Jesuiten sich selbst nicht vergessen, namentlich bei der Ausdehnung des Absolutions-Rechtes, wenn es unter Casus reservatus Sect. I., 22 heißt: Die Bettelmönche können kraft ihres Privilegiums von allen dem Bischofe reservirten Fällen absolviren. Die Jesuiten zählen sich aber auch als Bettelmönche.

Hier mögen noch mehrere Sätze ihre Stelle finden, welche auf die von Pascal angegriffenen Principien der Kasuisten einiges Licht werfen.

Es kann absolvirt werden, wer eine Konkubine nicht entfernt, welche ihm hundert Goldgulden schuldig ist, die er nicht hoffen darf wieder zu erhalten, wenn er jene aus seinem Hause entfernt. Denn es ist keine Sünde, sich der Gefahr des Sündigens aus einer dringenden Ursache auszusetzen und Niemand ist gehalten, sich auch von der allernächsten Gelegenheit zum Sündigen loszumachen, wenn er oder ein Anderer dabei einen schweren Schaden litte. (Nach Sanchez.)

Eine Ehebrecherin auch der niedrigsten Klasse, welche ihrem adeligen Gatten den Sohn eines anderen für das Majorat unterschiebt, ist nicht

gehalten sich zu verrathen, auch wenn sie weiß, daß es den gewünschten Erfolg haben würde. Doch soll sie, wenn es ohne Gefahr geschehen kann, den legitimen Kindern Güter zutheilen oder dem Unehelichen zusprechen in einen Orden zu treten, darin er nicht erben kann. (Nach Henriquez.)

Wenn der Ehebrecher durch anderweitige Gründe noch überzeugt ist, der Sohn einer Ehefrau sey der seinige, so ist er gegen deren Mann und dessen legitime Söhne zur Schadloshaltung verpflichtet; dasselbe gilt von der Ehebrecherin. Einige aber lehren mit Wahrscheinlichkeit, weder Jener, noch Diese sey dazu verpflichtet. Einige Doktoren lehren, der Mann dürfe seine ehebrecherische Frau tödten; andere behaupten mit mehr Wahrscheinlichkeit, er sündige, wenn er es thue. Der Mann kann seine Frau um einer gerechten Ursache willen peitschen. — Die Frau aber kann ihren Mann nicht einmal des Ehebruchs anklagen.

Wer geschworen hat, er werde sagen, was er wisse, kann sagen, er wisse geheime Dinge nicht, welche er nicht entdecken darf. (Allgemeine Annahme der Doktoren!) Ein Presbyter kann ohne Gefahr der Irregularität dem Richter eine Verschwörung anzeigen (von welcher er unter dem Beichtsiegel Kenntniß erhalten hat), wenn er nur eine Protestation einlegt. Dieß gilt auch, wenn er geschworen, er wolle es nicht verrathen. (Nach Navarrez.)

Der Advokat ist bei Todsünde verbunden in der äußersten Noth umsonst die Sache des Armen zu führen, das heißt, wenn dieser ohne seinen Beistand unfehlbar zum Tod oder zu Stockstreichen verurtheilt würde. Er ist jedoch von dieser Verpflichtung entbunden, wenn ihm selbst wegen dieses Patrociniums der Tod oder sonst ein bedeutendes Uebel drohte. Dasselbe gilt vom Prokurator und dem Notare. — Der Advokat kann durch anständige Verstellung (honeste simulando) seinen Gegner täuschen. — Ob es gleich den Advokaten verboten ist, freiwillige Geschenke (por al bovias) zu nehmen, so sind diese Verbote doch nicht im Gebrauch und verpflichten nicht vor dem Gewissen.

Es ist die gemeine Lehre der Doktoren, daß wer eines wahren, aber geheimen Verbrechens angeklagt ist, nicht gehalten sey seinen Ankläger wieder zu Ehren zu bringen, wenn dieser seine Ehre dadurch verloren hat, daß er seine Anklage nicht durch Beweise erhärten konnte; es sey denn, daß der Angeklagte zum Bekenntniß seines Verbrechens in diesem Falle sonst verpflichtet sey. Er kann erklären, der Ankläger sey betrogen worden und habe nicht die Absicht gehabt zu verleumden; er kann aber auch sagen, der Ankläger habe es in verleumderischer Absicht gethan, wenn es ihm von den Richtern nur nicht geglaubt wird. Wer ein falsches Zeugniß, aber nach bestem Wissen, abgelegt, ist gehalten es zurückzunehmen (wenn er Jemanden dadurch in Lebensgefahr gebracht), wenn es ihn selbst nicht in Gefahr bringt. — Wer sieht, daß ein Anderer für das, was er selbst gethan, bestraft wird, und dazu schweigt, ist zu keiner Vergütung gegen diesen verpflichtet.

Im Allgemeinen ist der Krieg der Ungläubigen gegen die Christen ungerecht; daher können jene mit Recht von ihren Sklaven (wohl, die in einem solchen Kriege gefangen und zu Sklaven gemacht worden sind) geplündert werden, und die Sklaven können entfliehen. — Wer um eines des Todes würdigen Verbrechens willen eingekerkert ist, kann sich erlaubtermaßen selbst mit Abschneiden eines Gliedes die Fesseln losfeilen und

Thüren erbrechen und entfliehen, wenn er nur dem Wächter keine Gewalt anthut.

Ein ehrbarer Mann, den es sehr sauer ankäme zu betteln, der aber das Nöthige sich auf keine andere Weise verschaffen kann, darf es wohl auch heimlich nehmen. — Wer die an Johann aus Rom geschickten Briefe eröffnet und daraus ersehen hat, daß in Rom ein Benefiz vakant geworden und es erlangt, ist zu keiner Entschädigung gegen Johann verpflichtet, da er ihm kein Recht entwandt, in dessen wirklichem Besitz dieser gewesen wäre.

Es ist erlaubt, zu seiner Selbstvertheidigung einen Anderen zu verwunden oder zu tödten; ob es aber dabei erlaubt sey den Todschlag selbst zu beabsichtigen oder ob man gehalten ist, indem man tödtet, die Vertheidigung allein zu wollen, so daß man freilich tödtet, aber nur per accidens, darüber sind die Lehrer nicht eins; sicherer ist es dabei, nicht den Todschlag selbst zu beabsichtigen, sondern allein die Vertheidigung. —

Einem adeligen Manne ist es erlaubt zu tödten zur Vertheidigung seiner Ehre. Gelehrte Männer behaupten indeß, er könne den, welcher ihm eine Beleidigung angethan, nicht verfolgen, wenn er fliehe. Andere behaupten dagegen mit nicht weniger Wahrscheinlichkeit, er dürfe ihn im Eifer der Beleidigung, nicht in der Absicht sich zu rächen, sondern seine Ehre wieder zu gewinnen, verfolgen und tödten. (Nach Henriquez.) Und wiederum: Ob es einem angesehenen Manne erlaubt sey, einen Anderen um angethaner Schmach willen zu tödten, bejaen Einige, Andere verneinen es mit mehr Wahrscheinlichkeit; doch ist es ihm erlaubt, wenn der Angreifer ihm einen Stockschlag oder eine Ohrfeige geben wollte. (Dieß wäre also ein besonderes Moralkapitel für angesehene und adelige Leute. Es weiter herab auszudehnen, wäre gefährlich.) Es ist selbst ein Liebeswerk, zu tödten, wenn Jemand die Ehre eines Unschuldigen angreift; doch ist man nicht dazu verpflichtet, wenn man für sein eigen Gut Gefahr liefe. — Wer weiß, daß wegen eines von ihm selbst begangenen Mords ein Anderer im Gefängniß liegt, ist nicht verpflichtet mit eigener Lebensgefahr sich anzugeben. (Nach Navarrez.)

Als ein sehr bedeutendes Moment tritt uns bei dieser Diskusion der gemeine Nutzen entgegen. So ist zur Tödtung eines Anderen bei der Selbstvertheidigung nur Der verbunden, welcher in Gefahr seiner Seele (oder Seligkeit) ist, weil er sich in einer Todsünde befindet oder dessen Leben dem Staate sehr nöthig ist. Ja es ist nur, um die Gefahr der ewigen Verdammniß zu vermeiden, erlaubt, einen, obgleich schuldigen, Angreifer zu tödten, wenn dieser eine dem Staat sehr nützliche Person ist. — Einige behaupten, es könne dem Begehren eines Tyrannen, daß ihm ein Unschuldiger ausgeliefert werde, zum Besten des Staats nicht entsprochen werden; Andere versichern, man dürfe es thun, auch gegen den Willen des Auszuliefernden, wenn nur die Auszuliefernden nicht Handreichung thun, ihn zu tödten. — Die Doktoren sind nicht einig unter sich, ob der Sohn seinen im Bann stehenden Vater tödten könne: die verneinende Ansicht ist jedoch wahrscheinlicher.

Gewiß ist die Erlaubniß, die Geißeln zu tödten, wenn die Feinde ihr Versprechen brechen; (keine leere, bloß theoretische Spekulation, sondern

gewiß ein Zug aus dem Leben der Kolonieen, wie so Manches in dem Bisherigen!)

Alloza zieht selbst die Summe aus dem Bisherigen, indem er Homicidium Sect. II., 26 die Sätze aufstellt: Es ist nicht zur Schadloshaltung verpflichtet, wer einen Dieb zu Erhaltung seiner Güter tödtet, wenn er diese gleich vom Richter leicht wieder hätte bekommen können; noch wer in der Selbstvertheidigung tödtet, ob er gleich als Geistlicher ohne Schande hätte fliehen können, noch ein Ehebrecher, welcher, indem er sich selbst vertheidigt, den Mann tödtet, noch wer Jemanden aus Furcht vor dem Tode entdeckt, von dem er weiß, daß man ihm ungerechter Weise nach dem Leben stelle.

Desto skrupulöser ist unser Kasuist, wenn es sich z. B. um die gleichsam chemischen Bestandtheile des zu einer gültigen Taufe nothwendigen Wassers handelt, ob auch Saft von Bäumen, aufgethautes Eis in Nothfällen zulässig sey. Dabei überrascht es um so mehr, die Lehre zu finden, daß nicht bloß ein Katechumene ohne Wassertaufe durch innere Buße und Verlangen darnach selig werden könne, sondern auch ein Heide, welchem es durchaus unmöglich ist, von Christo und der Taufe zu wissen, wenn er nur glaubt, daß Gott ist und daß er ein Vergelter ist, und wenn er nur ihm sich zukehrend Verzeihung und Belohnung erwartet; denn Gott wird Dem, welcher thut, was an ihm ist, die übernatürliche Hülfe nicht verweigern. Diese Ansicht dient sehr zur Verherrlichung des unendlichen Erbarmens Gottes. — Derselbe Beweis wurde von den Jesuiten immer für die Allgemeinheit der hinreichenden Gnadenwirkungen vorgebracht.

Diese, allerdings nicht selten an Semi-Pelagianismus streifende, Freisinnigkeit im Dogma, Mangel an Idealität und wirkliche Laxität in der allgemeinen Sittennorm und genaues, fanatisches Halten an den äußeren Formen der Kirche, dieß sind wesentliche Züge im Charakter der Jesuiten; ob sie sich gleich manchmal zu durchkreuzen und zu bekämpfen drohen, tragen und stützen sie sich doch wesentlich gegenseitig. *Je weniger streng das innerliche Gesetz verbindet, desto straffer muß das äußere angezogen werden.* — Nicht zu übersehen ist der negative Begriff, welchen Alloza von dem moralisch „Guten" aufstellt: Ein guter Akt ist, welcher weder an sich, noch in Betreff irgend eines Umstandes verboten ist.

Wir beziehen uns auf die Anmerkung Seite 42 im ersten Band unserer Geschichte von Port-Royal, indem wir den Satz von Alloza anführen: *Die Seele ist im Princip ihrer Schöpfung wie eine tabula rasa*, auf welcher nichts gezeichnet ist, die jedoch mit Tugenden und Kenntnissen angefüllt werden kann.

Zum Schluß noch einige schöne Sentenzen von Alloza: Amicus dicitur frater, vel habetur tanquam frater. — Amor plus descendit, quam ascendit (gilt sowohl von der Liebe der Eltern und Kinder, als von der Liebe Gottes).

Beilage XIII. Zu Seite 160.

Sanchez de matrimonio.

Besonders viel Anstoß gab die 1592 zu Genua in einem starken Folianten erschienene Schrift über den Ehestand von Thomas Sanchez (geboren in Cordova, Jesuite seit 1567; gestorben zu Granada 1610). Die Protestanten behaupteten, die ganze Schmach des Beichtstuhls sey darin aufgedeckt, auch in der katholischen Kirche erhob sich laute Rüge und Klage wider solchen Skandal. Rivetus in seiner Erläuterung des Dekalogs sagt zum sechsten Gebot: Es gibt Schriften einiger Jesuiten über diese Gegenstände, in welchen Dinge entwickelt werden, die kaum der Teufel selbst mit aller Mühe beibringen könnte: ubi non solum genera, species, sed et modos omnes, objecta, subjecta, circumstantias, ita minutatim examinant, ut nemo sanus ea profecta fuisse judicet a mente pura et casta. Der Franc Archer de la vraie église nennt es eine wahre Bibliothek der Venus, darin man eben so gründlichen Unterricht in allen Obscönitäten findet, als in Rabelais; Weiber legen die Liebesabentheuer von Ronsard und Amadis dafür bei Seite. Zu was soll es dienen, in eheloser Reinigkeit lebende Priester im innersten Mark mit dem durchdringendsten Feuer zu entzünden, ihnen Fälle vorzubilden, welche mehr nach metaphysischer als moralischer Möglichkeit erfunden sind? Die ausschweifendsten Menschen haben dergleichen nicht geübt, noch sich solches in den Sinn kommen lassen, die Schriftsteller der Heiden haben sich nicht so tief in diese schmutzige Materie eingelassen, als diese beaux architectes financiers (wohl mit Beziehung auf die solche Sünden taxirende Ablaß-Skala) de luxure. Ils en ont amorcé la pratique, crayonné de nouvelles postures, enrichi de tablatures cyniquement excogitées et très iniquement publiées. — Ils y ont enchassé des formes, formalités, materialités, cathégories, transcendences, toutes-fraiches, toutes nouvelles. Man wagt nicht, auch nur die Rügen der Gegner zu wiederholen. —

Derselbe Widerpart fährt fort, anspielend auf die verschnittenen Ausgaben der klassischen Dichter: Wenn Horaz und Martial wiederkämen, sie würden schöne Oden machen über diese erfinderischen Köpfe, welche dergleichen in die Welt ausstreuen; in fünfhundert Martialen und Horazen ist nicht so viel wegzuschneiden, als auf einer Seite dieses Schriftstellers. — Die Jesuiten hatten allerdings dieses und ähnliche Bücher nicht für dieselben Leser bestimmt, für welche die Dichter also präparirt wurden; allein St. Cyran, als Petrus Aurelius 1632, versichert, das Buch werde in allen Buchhandlungen zum Verkauf ausgeboten. Er ereifert sich sehr gegen die Monstruositäten, die schmutzigen, infamen und teuflischen Dinge, welche durch den Fleiß und die Genauigkeit der Behandlung vollends alles Maß und alle Begriffe übersteigen. Er stellt nicht in Abrede, daß der Priester in dergleichen Angelegenheiten unterrichtet seyn müsse, wünscht aber, daß es, nach der Sitte der älteren Kirche, in mündlichem Unterrichte, durch eine Art Tradition geschehe.

Ein Jesuite antwortete lächelnd einem Protestanten, welcher gegen diese Kloake von Bestialität sich ereiferte: man sieht wohl, daß du nie im Beichtstuhl gesessen; die Beichtväter haben eine solche tabellarische Aufzählung durchaus nöthig, um darnach die vorkommenden Fälle reguliren

und die entsprechenden Pönitenzen auflegen zu können. Niemand sey dabei unschuldiger als die Kasuisten, welche nur die Verordnungen der Koncilien und Päpste darüber zu diesem Zwecke gesammelt. Die Freigeister aber sagten, man lerne also aus diesem Buche nur Dinge, welche in der Ohrenbeichte verhandelt werden; zur Beichte aber gehen nur Leute, so an die Kirche, an Himmel und Hölle glauben; man habe also ganz Unrecht, wenn man behaupte, die Laster kommen aus dem Unglauben, um so mehr, als wir von den Heiden keine Zeugnisse solcher Unnatürlichkeiten haben.

Man glaubte sich berechtigt, die Unschuld der Männer anzugreifen, welche sich praktisch oder metaphysisch mit solchen Fällen beschäftigten; wogegen eingewandt wurde, daß auch Chirurgen durch ähnliche Zergliederung sich nicht verunreinigen, sondern nach und nach sich dagegen ganz abstumpfen. Pirot behauptet, die Kasuisten, welchen Gott die Gabe einer stets unbefleckten Reinheit geschenkt, sprechen am rückhaltslosesten davon. Ob aber Sanchez und Seinesgleichen wirklich ein so unschuldiges Leben geführt, so reinen Sinn bewahrt, ihr Fleisch so hart gekreuzigt, als die Schriftsteller ihrer Gesellschaft behaupten, das ist für uns schwer zu untersuchen, auch ist das nicht der Fragepunkt, obgleich wohl möglich; offenbar das Wichtigste daran ist das Princip, ist die behauptete Nothwendigkeit einer solchen Sektion des viehischsten Lasters für Ohrenbeichte und Ablaßtribunale. Dadurch, daß die Sünde vorherrschend in ihrer Aeußerlichkeit aufgefaßt wird, entsteht eine Unendlichkeit von Geboten, von Fällen, von bestimmten Pönitenzen und Taxen; um je weiter die Kirche den Menschen in allen Verhältnissen unmittelbar und äußerlich zu beherrschen sucht, um desto tiefer muß auch das kirchliche Gebot herabsteigen von seiner Höhe in den Schlamm des menschlichen, selbst des thierischen Lebens, die höhre Einheit der geistigen Idee geht, sich also zersplitternd, in Stücke; es ist hier kein Ende für die Möglichkeiten. So werden mehr Fragen aufgebracht, als was zur Besserung dient. Der Scharfsinn des Verstandes und der Phantasie gefällt sich hier an einem ähnlichen Spiele, wie in der scholastischen Behandlung der Moral überhaupt; es ist etwas in der Phantasie, welches sich dieses unendlichen Schaffens und Auflösens erfreut, dieser Danaiden-Arbeit das Unerschöpfliche erschöpfen zu wollen. Hat man aber allerdings diese ganze kasuistische Litteratur häufig zu einseitig aufgefaßt, ohne ihren Zusammenhang mit Scholastik, Ohrenbeichte und Ablaß, bloß als eine Ausgeburt einer verdorbenen Phantasie, so ist auf der andern Seite das lüsterne Grübeln über solche Gegenstände bei einem Theile dieser erzwungenen Celibatäre ganz bezeichnend; wie sonst die Lehre von der Jungfrauschaft Maria's und ihrem Empfängniß, die große Wichtigkeit, welche man darauf legte, die bitteren Streitigkeiten, beinahe Kriege, welche man darum führte, mit diesem ihrem Gelübde aufs genaueste zusammenhingen. Stellen des alten Testaments besonders wurden von ihnen auf dieselbe Weise, in demselben Geiste behandelt, hundert obscöne Fragen aufgeworfen; die Spötter durften nur dieser moralisch-anatomischen Präparate sich bemächtigen und sie vor den Augen der Menge aufstellen, um der Patriarchen Scham aufzudecken, Abrahams und anderer Gedächtniß zum Gespött zu machen. Die ascetischen Begriffe, welchen man auch die Personen der heiligen Schrift unterwerfen wollte, indem man die Vollkommenheit des Mönchstandes zur Norm aller Vollkommenheit

machte, meisterten die biblische Geschichte nicht minder herrisch, als in unsern Tagen ganz andere vorgefaßte Begriffe von Geistlichkeit und Päpstlichkeit.

Beilage XIV. Zu Seite 177.

Flugschrift gegen das Wunder an M. Perier.

Der Rabat-joye des Jansénistes ou observations nécessaires sur ce qu'on dit estre arrivé au Port-Royal, au sujèt de la sainte Espine, (in Quarto, 13 Seiten) ohne Angabe des Verfassers; es heißt nur: par un docteur de l'église catholique. Der Buchdrucker sagt auf seine eigene Hand: Die Freude, wenn sie unmäßig ist, kann bisweilen der Gesundheit des Körpers schaden; wenn sie aber durch irgend ein fehlerhaftes Motiv verursacht wird, schadet sie immer dem Wohlseyn der Seele viel; und wenn vollends ein Sünder, statt seine Sünde zu bereuen, sich derselben freut, und Ruhm aus Dem zieht, was in ihm Beschämung wirken sollte, so ist dieß ein Zeichen, daß das Uebel bei ihm aufs Aeußerste gekommen und daß er, um daraus gezogen zu werden, der Hülfe sehr bedürftig ist. Darum hat sich denn der Buchdrucker veranlaßt gesehen, das Manuscript dem Druck zu übergeben.

Es ist auf Anstiften des Lügengeistes einige Male geschehen, daß sich mehrere Mißbräuche in das Verfahren mit den Reliquien und die dadurch gewirkten Wunder eingeschlichen. Daher hat es auch die Kirche für nöthig erachtet, zur Verhinderung dieser Mißbräuche mehrere Vorsichtsmaßregeln festzustellen. Sie sind aber offenbar in diesem Falle nicht beobachtet worden, indem man in einer Kirche eine Reliquie ausgesetzt, welche man von einem Privaten entlehnt, ohne daß sie von den geistlichen Oberen weder anerkannt, noch bestätigt ist. Man hat sie aber dennoch nicht bloß ohne alle Erlaubniß ausgestellt, sondern sie auch in Häuser getragen, um sie von Kranken berühren zu lassen; was bisher jedoch einen sehr schlechten Erfolg gehabt. Sodann hat man das Wunder verbreitet, ohne eine höhere kirchliche Bestätigung abzuwarten. Der Weise aber sagt: Wer leicht glaubt, verräth dadurch die Unzuverlässigkeit seines Herzens.

Allein auch die Wahrheit des Wunders angenommen, so ist es noch gar kein Beweis, daß Gott dasselbe gethan, um die Unschuld und den Glauben von Port-Royal dadurch zu rechtfertigen. Ist es ja doch eine Gotteslästerung, zu sagen, Gott thue Wunder, um die durch seine Kirche verdammten Irrthümer zu autorisiren; das könnte selbst ein Engel nicht, der vom Himmel zu uns herabkäme. (Galater 1, 8.) Die Kirchengeschichte von Baronius meldet uns mehrere Wunder, welche durch Reliquien an Ungläubigen, an Sarazenen geschahen. Syrische Juden stachen höhnend in ein Christusbild, worauf Blut herausfloß. Dieses Blut that in ihrer Synagoge an Juden, an Sarazenen und Christen Wunder, worüber diese Juden sich bekehrten. Die Wunder und Zeichen geschehen ja nach dem Apostel für die Ungläubigen, nicht für die Gläubigen.

Man hat also gerechten Grund, zu glauben, daß Gott bei der gegenwärtigen schlimmen Seelenrichtung so Vieler als Vater der Barmherzigkeit — welcher nicht den Tod des Sünders sucht, sondern daß er sich be-

kehre und lebe — gleichsam einen letzten Versuch machen wollte, ihre Herzen stärker zu rühren, damit sie betrachten, daß dieser heilige Dorn mit dem kostbaren Blute gefärbt worden, welches vergossen ist für das Heil der ganzen Welt, und damit sie dem Herren der Herrn die Ehre geben, während sie ihm bisher die liebenswürdigste seiner Eigenschaften nehmen wollten, die des Erlösers aller Welt. Nachdem die Zeugnisse der heiligen Apostel (1. Timoth. 2, 6. 1. Joh. 2, 2.) nicht stark genug gewesen, um die Ungläubigkeit der Jansenisten zu überzeugen, da auch die Dekrete der obersten Statthalter Christi und der Bischöfe, der Nachfolger der Apostel, ihre Beharrlichkeit nicht hatten beugen können, so läßt Gott die Stimme des Blutes seines Sohnes hören, um zu versuchen, die Härte ihrer Herzen zu erweichen. Seine Absicht ist, daß diese heilige Reliquie, ein Schmuck (une des livrées) des gedemüthigten und bis zu seinem Tode gehorsamen Christus, ihnen die Demuth und den Gehorsam predige, zwei den Jansenisten bisher unbekannte Tugenden.

Wenn aber auch sie ihre Ohren und Herzen verschließen gegen die Stimme dieses Blutes, so ist zu hoffen, daß diese Gnade an Anderen nicht ohne Wirkung sey, und daß die Wunder, so durch ein Werkzeug der Passion in den Händen Derer geschehen, welche ihr Verdienst und ihre Kraft leugnen, die Herzen der anderen Ketzer dieser Zeit rühren werde, also daß sie erkennen und bekennen, die katholische Kirche, welche die Verehrung der heiligen Reliquien lehrt, sey die wahre Kirche, weil Gott durch Wunder die den Reliquien schuldige Verehrung in den Händen Derjenigen (der Jansenisten) autorisirt, welche sich mit ihnen (den Reformirten) zu mehreren ihrer Irrthümer bekennen, durch Wunder, welche ihnen also durchaus nicht verdächtig seyn können.

Wer nun seinen Gottesdienst (mit Verehrung dieser Reliquie) verrichtet, und den heiligen Dorn in Port-Royal durch Gebete und Wallfahrten dahin ehrt, hat sich fürs erste zu prüfen, ob dadurch seine unverbrüchliche Unterwürfigkeit gegen die Aussprüche der Kirche auf keine Weise erschüttert wird, sodann ob er damit dem Schwachglauben des Nächsten durchaus keine Art von Aergerniß (1. Corinth. 8), oder ein böses Beispiel gibt. Denn man wird dabei leicht versucht, eine gute Meinung von der Lehre und dem Benehmen der Jansenisten zu fassen, mit ihnen zu sprechen, sie zu hören, freundschaftliche Verbindungen mit ihnen einzugehen und sich unter ihre Leitung zu stellen. Ein Gottesdienst, wodurch eine durch Christi Tod erkaufte Seele gefährdet wird, kann Gott nicht wohlgefällig seyn. Daher betet im Geist Christum an, der gekrönt ist mit Dornen und am Kreuze stirbt für euer und der ganzen Welt Heil. Besucht in Gedanken mit Liebe den heiligen Kalvarienberg, befleißigt euch in lebendigem Glauben euch der Betrachtung Dessen dahin zu geben, was euer göttlicher Erlöser an diesem heiligen Orte erlitten hat, ermuntert euch zu mächtigen Gefühlen der herzlichsten Dankbarkeit gegen seine unendliche Liebe. Dieß wird überflüssig eure Wallfahrten nach Port-Royal ersetzen und euch vollkommener in die Verfassung versetzen, die heilsamen Wirkungen der göttlichen Gnade zu empfangen, als wenn ihr, um euch selbst zu genügen, gegen den Befehl seines heiligsten Willens fromme Reisen bis an das Ende der Welt unternehmt.

Beilage XV. Zu Seite 193.

Zweideutiges (erstes) Mandement der General-Vikare von Paris.

Der Erlaß der General-Vikare des flüchtigen Erzbischofs von Paris, de Contes und Hodencq (letzterer Pfarrer von St. Severin), vom 8. Juni 1661 erwähnt, nach einer Einleitung über die Nothwendigkeit des rechten Glaubens und die traurigen Folgen der Streitigkeiten darüber, der Bemühungen Innocens X., durch die Konstitution vom letzten Mai 1653 dieselben beizulegen. Nach ihrer Publikation hofften wir, daß Jeder in der dem heiligen Stuhl schuldigen Ehrfurcht und Unterwürfigkeit verharren und daß alle Streitigkeiten und Disputationen über gemeldete Sätze aufhören würden. Allein die Bosheit, welche immer gegen den Frieden der Kirche neidisch ist und bemüht, darin Trennung zu erhalten, hat diese Streitigkeiten erneuert. Und ob es sich gleich zur Zeit Innocens X. nur darum handelte, zu wissen, ob genannte Sätze wahr und katholisch seyen, oder falsch und ketzerisch; und während, nachdem sie der Papst einmal als ketzerisch verdammt, nichts mehr zu wünschen übrig blieb und Jeder sich der Entscheidung, welche der Papst durch seine Konstitution ausgesprochen, zu unterwerfen hatte, wurde nichts desto weniger eine andere Frage über die Thatsache aufgebracht und behauptet, daß diese Sätze nicht von Jansen seyen und nicht im Sinn dieses Schriftstellers verdammt. (Dieser Satz widerspricht sich durchaus; die zweite Hälfte mußte den Jansenisten eben so empfindlich seyn, als der erste den Molinisten und Bischöfen, wie er denn auch gegen die historische Wahrheit ist.) Nachdem dadurch der Frieden der Kirche von Neuem gestört worden, haben ihn Papst und König durch neue Akte zu sichern gesucht; dieß suchen auch die General-Vikare zu fördern, indem sie allen Geistlichen, Mönchen und Nonnen, selbst den Schullehrern, auch den Exemten und den keiner Diözese Angehörigen binnen vierzehn Tagen die Unterschrift des Formulars bei Strafe befehlen. (Nicht zu übersehen ist, daß bei der Zusammenfassung der Beweggründe zu diesem Erlaß, durch das Gewöhnliche „à ces causes" keine Erwähnung des Papstes, noch der Bischofsversammlung geschieht, sondern nur: indem wir sehr wünschen, den guten Absichten seiner Majestät Genüge zu thun und so viel uns möglich ist zu deren frommen und löblichen Absichten beizutragen.)

Gegen das Ende heißt es: Um aber für die Zukunft jeden Vorwand zu Disput und Streit über diese Gegenstände zu nehmen und um zu versuchen, auf alle Weise die Geister zu vereinigen, so befehlen wir, daß in Betreff der durch gemeldete Konstitutionen entschiedenen und in dem Formular enthaltenen Thatsachen selbst Alle in völliger und ungeheuchelter Ehrfurcht, welche man den Konstitutionen schuldig ist, verharren, ohne dagegen zu predigen, zu schreiben und zu disputiren; und daß die Unterschrift, welche Jeder dem Formular leisten wird, ein öffentliches, unverletzliches Zeugniß, Versprechen und Versicherung davon sey, wodurch sie sich dazu verpflichten, wie mit ihrer innersten Ueberzeugung für die Entscheidung über den Glauben. Nachdem nun aber also durch diese Unterschrift der Glaube eines Jeden erkannt worden, verbieten und untersagen wir allen Angehörigen der Diözese ausdrücklich, bei Strafe der Exkommunikation, einander mit dem Namen

Janseniſten und Semipelagianer zu diffamiren, und befehlen ihnen, uns von Allem in Kenntniß zu ſetzen, was zum Nachtheil der Konſtitutionen und unſerer gegenwärtigen Ordonnanz geſagt oder gethan worden, damit die entſprechenden Vorkehrungen getroffen werden.

Man ſieht dem ganzen Mandement wohl an, daß es nicht in Einem Zuſammenhange abgefaßt, ſondern daß eingeſchoben und Zuſätze gemacht wurden. Das Mandement findet ſich in Histoire ecclesiastique du dix-septième siècle. Tome second. P. 562 bis 566.

Beilage XVI. Zu Seite 212.

Briefwechſel ſtrenger Janſeniſten über das Formular und den Gehorſam gegen Papſt und Biſchöfe.

Sed hi quanto pauciores, tanto validiores erant.
Severus Sulpicius.

1) Aus der Zeit vor dem erſten Erlaß der Generalvikare von Paris, welcher den Janſeniſten eine Hinterthüre öffnen ſollte, haben wir einige Briefe und Abhandlungen, welche ſich alſo auf das von der Verſammlung der Biſchöfe geſtellte, vom Miniſter betriebene, Formular und deſſen Unterſchrift beziehen.

Perault, Doktor der Sorbonne, ſchreibt den erſten März 1661, aus Paris, an Doktor Hasle: Je mehr ich Betrachtungen über die Reſtriktionen anſtelle, deren man ſich bei den Unterſchriften zu bedienen räth, deſto mehr finde ich, wie wichtig es iſt, zu wiſſen, ob es erlaubt ſey, ſie in Anwendung zu bringen. Vielleicht beruht mein Zweifel nur auf einer vorgefaßten Meinung, deren ich mich nicht entſchlagen kann, daß in den Angelegenheiten, wo es ſich darum handelt, von der Wahrheit Zeugniß abzulegen, alle Mittel, welche man zur Vermeidung der Wahrheit erfinden kann, ſich den Verdacht zuziehen, daß ſie nicht ſowohl aus der Liebe zu dieſer Wahrheit ſelbſt, als aus der Furcht vor den Feinden der Wahrheit hervorgehen. Nichts deſto weniger bin ich überzeugt, daß die Männer, welche dieſe Reſtriktionen billigen, ohne allen Vergleich feſter ſind als ich; ich laſſe mir nicht beifallen, zu glauben, daß etwas Anderes, als die Nächſtenliebe, ſie bewege, unter den Juden ſich zu Juden zu machen, unter den Heiden zu Heiden, um alle Welt zu gewinnen. Indeß ſcheint es mir, daß die Anſicht Derjenigen, welche die Reſtriktionen verwerfen, wenn es ſich um die Unterſchrift einer von den Feinden der Wahrheit aufgeſetzten Glaubensformel handelt, die Anſicht der Alten war. Als endlich Phögadius nach dem Koncil von Rimini durch ähnliche Gründe bewogen, womit man heutzutage die Reſtriktionen ſtützt, das arianiſche Glaubensbekenntniß unterſchrieben, ſah man ihn als Verräther der Wahrheit und des Kirchenglaubens an, ob er gleich nach Gutdünken Zuſätze gemacht. Nichts wäre ſonſt zur Verſtändigung in der Drei-Kapitel-Sache einfacher geweſen, als unter die Verdammung Theodorets zu ſetzen: Ich unterzeichne die Verdammung der

Ketzerei des Neſtorius, von der man ſagt, daß ſie in den Schriften Theodorets ſey.

Warum ſollten wir auch zu der Schwachheit und Verſtellung unſeres Biſchofs, welcher ſich vor ſeinen einflußreicheren Kollegen fürchtet, unſere Zuſtimmung geben? zumal er dazu kein Recht über uns hat. Warum ihm nicht vielmehr ins Angeſicht widerſtehen, wie St. Paulus Petro, welcher, auß Furcht mit St. Jakobus zu zerfallen, die Schwachen nöthigte, jüdiſch zu leben? (Paulus, welcher die unbedingte Gnade am nachdrücklichſten gepredigt, Petro, dem Patronen des Papſtthums, wiederholt entgegen geſtellt, wie der Fall Petri unter verſchiedenen Kombinationen wiederkehrt.) Wenn aber unter den Biſchöfen falſche Brüder ſind, welche die Anderen in Knechtſchaft bringen wollen, ſo dürfen dieſe es nicht einmal einen Augenblick dulden. Quibus nec ad horam cessimus subjectione. Wenn aber auch dieſe ſich niederſtürzen laſſen und auf uns zurückfallen, ſo müſſen wir ſie durch unſeren Widerſtand unterſtützen. *Hätten die Völker und die Geiſtlichen in Angelegenheiten des Glaubens und der Wahrheit ihren Biſchöfen keinen Widerſtand geleiſtet, die Wahrheit wäre längſt zu Grunde gegangen.* Seit ſie in der Kirche gepredigt worden, iſt ſie darin geblieben und wird immer bleiben durch eine Tradition, welche eben ſo wenig aufhören kann, als die Erzeugung der natürlichen Dinge. Alles Uebrige iſt der Veränderung unterworfen, und *durch dieſe Tradition haben die Laien zu allen Zeiten die Biſchöfe wieder aufgerichtet*, welche dieſelbe verändern wollten. Darum wohnen ſie auch den allgemeinen Koncilien bei, in welchen es ſich um den Glauben handelt, darum machen ſie dieſe Koncilien durch ihre Annahme rechtskräftig. Ich weiß, daß Mehrere gegenwärtig einer anderen Anſicht ſind, und daß ſie, ohne Rückſicht auf das, was ſie durch die Verkündigung des Evangeliums empfangen haben, bereit ſind, nicht bloß einen Engel, welcher ſie Anderes lehren wollte, nicht zu anathematiſiren, ſondern auch das Gegentheil mit Unterwerfung unter einen Menſchen anzunehmen; aber ich weiß auch, daß wenig Glauben auf Erden iſt. *Es iſt eben ſo gefährlich, gegen ſeine Pflicht zu gehorchen, als nicht zu gehorchen, wo Gehorſam Pflicht iſt.*

Man muß in Betracht ziehen, daß zwei falſche Sätze in der verlangten Unterſchrift liegen, wovon der eine darin ausdrücklich genannt iſt, daß nämlich die fünf Sätze im Sinne Janſens verdammt ſind; der andere, welcher darin vorausgeſetzt wird, *daß man verpflichtet iſt, das Formular zu unterzeichnen.* Dieſer zweite Satz ſcheint mir nicht minder falſch und viel gefährlicher als der erſte, weil er die Quelle von unzähligen Irrthümern ſeyn kann. Ich glaube nicht, daß es in der Kirche einen größeren Skandal geben könne, als die Ueberzeugung, darin man den größten Theil der Leute läßt, ja wozu man ſie verleitet, *daß man den Prälaten blindlings zu gehorchen*, und was und wie ſie es auch thun, anzunehmen habe. Wir ſind Kinder der Wahrheit und nicht Diener der Gewalten der Finſterniß; die Biſchöfe ſind Lichter der Welt— wenn ſie uns das Licht bringen.

Thut man aber mit der Unterſchrift des Formulars ein großes Uebel, indem man alle Welt glauben macht, daß man verpflichtet ſey, wenigſtens aus Gehorſam zu unterzeichnen, ſo thut man noch ein anderes Uebel, *indem man mit Reſtriktion unterzeichnet, weil dieſe*

Unterschrift nur ein Spott und eine Täuschung seyn kann. Denn das heißt mit den Bischöfen seinen Spott treiben, wenn man, indem man es unterschreibt, ihr Formular zugleich durch eine Restriktion zu Grunde richtet; dieß heißt alle Wahrheitsliebenden hintergehen, welche glauben, man ändere seine Ueberzeugung, indem man diese Unterschrift leistet. Denn eine solche Unterschrift mit dieser Restriktion will gerade so viel sagen, als wenn ich Jemanden all' mein Gut schenkte, alle fahrende Habe und das unbewegliche Gut ausgenommen. Das Formular ist ja ein Bekenntniß, daß man glaube, daß die fünf Sätze in Jansens Sinn verdammt seyen; so legen es seine Verfasser, alle unsere und unserer Gegner Schriften aus, während die Restriktion nichts Anderes sagen kann, als daß man nicht glaube, daß die fünf Sätze im Sinn Jansens verdammt seyen! Heißt das aber nicht seinen Spott treiben? Und wenn unser Bischof es duldet, so ist dieß nichts Anderes, als daß er es lieber geschehen läßt, wenn wir mit seinen Amtsbrüdern unseren Spott treiben, als daß er sich für verpflichtet bekennte, ihnen Widerstand zu leisten.

Hasle antwortet den neunten März und legt dem Freunde seine Bedenken über die verschiedenen Umstände vor, unter welchen die Wahrheit gefährdet werden könne, was auch auf die Art ihrer Vertheidigung rückwirken muß. Er gesteht seinem Freunde zu, daß Alle, welche bisher die Unterschrift geleistet, dafür angesehen werden, als hätten sie Alles im Formular unterzeichnet und sich von ihren früheren Kampfgenossen getrennt. Aber es war doch etwas Anderes in den früheren Jahrhunderten, wo man nicht bloß die früheren Bestimmungen der Kirche, sondern auch die Mehrzahl der Bischöfe und die Uebereinstimmung des Volkes für sich, und nur die Kaiser und eine Faktion von Hofbischöfen gegen sich hatte. Jetzt dagegen sind andere Zeiten: die Vorurtheile der katholischen Welt sind den Vertheidigern des Glaubens ungünstig, seinen Bekämpfern günstig; wie es mit der Frage über die gesetzlichen Ceremonien bei dem jüdischen Volke gewesen seyn mochte, bei welchem ja auch starke Vorurtheile für Aufrechthaltung der Nothwendigkeit seiner Observanzen herrschten. Es scheint mir, daß man in solchen Fällen sich allen möglichen Kondescendenzen unterwerfen muß, so weit es immer geschehen kann, ohne daß man die Wahrheit verletzt und Gelegenheit zum Aergerniß gibt. Sonst wäre zu befürchten, daß, indem man es an der Nachgiebigkeit hat fehlen lassen, die Ungewitter und Censuren sofort auf die Wahrheit selbst fallen, welche man durch jene doch noch behauptet. Gegenwärtig widersetzen sich nicht bloß der Papst und die Masse der Bischöfe der Erörterung des Glaubens; sondern auch nicht Ein Bischof erklärt sich, um ihn zu behaupten. Die Geistlichen, die Mönche, das Volk sind gegen Alle aufgebracht, welche im Verdacht stehen, daß sie dieser Ueberzeugung seyen, und geneigt, sie bei der ersten Gelegenheit als Ketzer zu verdammen, was nothwendig auf die Lehre selbst zurückfallen müßte. Denn man wird immer zum Vortheil Derer ein Urtheil fällen, welche die Kirche regieren, und so würde die Wahrheit mehrere Jahrhunderte begraben bleiben. Man darf behaupten, daß zur Zeit der nestorianischen Streitigkeiten das Schisma nur daher kam, daß sich die Bischöfe nicht entschließen konnten, mit Restriktion zu unterzeichnen.

Ich weiß, daß es gegenwärtig nicht Einen Vertheidiger der Gnade gibt, welcher das Schisma nicht als das größte Unglück verabscheute, das

der Kirche begegnen könnte. Es könnten aber nach uns Andere kommen, welche nicht mehr dieselbe Liebe zur Einheit (der Kirche und mit der Kirche) hätten, die, auf die weltliche Gewalt gestützt, sich nicht, wie wir, fürchten würden, am Gewand Christi einen neuen Riß zu machen; was ohne Zweifel ein sehr beklagenswerthes Uebel wäre und von allen Seiten schweren Fluch auf Alle laden würde, welche sich sagen müßten, daß sie die erste Veranlassung dazu gegeben.

Perault antwortet darauf: Indem Sie die Vermeidung des Aergernisses als einen Grund für die Nachgiebigkeit aufstellen, scheinen sie mir nur einen Theil unseres guten Rechts, diesen Grund gegen die Restriktionen anzuwenden, ins Auge zu fassen. Sie bringen nur das in Betracht, daß Sie durch Ihre Unterschriften in den Augen des Volks und des Klerus die Sache der göttlichen Gnade aufgeben, bringen aber nicht in Anschlag, daß Sie damit auch die Sache der Kirche aufgeben, welche man in Knechtschaft bringen will, zu deren Unterdrückung wir unsere Beistimmung durch die Unterschrift des Formulars geben, von dem wir wissen, daß es durch eine beispiellose Tyrannei gemacht ist. Dieß zweite Aergerniß scheint mir noch schädlicher, weil es natürlich die Ursache von anderen seyn muß. Wenn die Leute glauben, wir bekennen uns durch unsere Unterschrift zu dem Satze: man müsse den Oberen in Allem gehorchen, was sie befehlen, ob wir gleich deutlich sehen, daß dieser Befehl gegen die Vernunft ist, gegen die Gerechtigkeit, die Wahrheit, und gegen das Princip des Regiments und die Grundgesetze der Kirche, so werden die Leute dadurch geneigt gemacht, alle möglichen Irrthümer anzunehmen und Gott durch diesen Gehorsam zu beleidigen. Das wird durch keine Restriktion anders, da jede sich selbst aufheben muß.

Mit Einem Worte, es gibt keine gute Unterschrift für ein schlimmes (mechant) Formular, namentlich aber wenn es nicht bloß darum schlimm ist, weil es die Wahrheit verschweigt, sondern auch weil es den Irrthum und das Falsche klar ausdrückt. Das hieße ja nicht, fügen Sie hinzu, St. Augustin, noch die Koncilien verlassen, welche seine Lehre als heilig festgestellt haben; was hilft mir aber das, wenn ich die Freiheit aufgebe, welche ich in Jesu Christo habe, nie dem Geiste des Irrthums und der Ungerechtigkeit zu gehorchen. Es ist wahr, daß wir nicht die Auktorität der Bischöfe haben, um Petro in Dingen, welche uns nicht angehen, ins Angesicht zu widerstehen. Aber ich glaube auch nicht, daß man eine besondere Auktorität nöthig habe, um ihm zu widerstehen, wenn es sich um unser eigenes Verderben handelt.

Ich bin mit Ihnen darüber einverstanden, daß die Restriktionen die Akte (das Formular und seine Unterschrift) aufheben; aber ich behaupte, daß sie dieß durch ein unerlaubtes Mittel thun. Das heißt die Hand küssen, um eine Ohrfeige zu geben. Unsere einfache Weigerung zu unterzeichnen, mit dem Verlangen einer Erörterung, ohne daß wir uns von Denen trennen, welche unterzeichnen, ist der einzig mögliche Mittelweg zwischen dem Aufruhr der Häretiker und dem falschen Gehorsam der Katholiken.

Es gibt nichts, das man nicht dulden müßte, um ein Schisma zu vermeiden; aber es gibt viele Dinge, welche man nicht thun darf, um es zu verhindern, und wäre es auch nur eine

Lüge aus Dienſteifer. In Wahrheit, wir können, ohne daß es zum Nachtheil der Alten ausfalle, ſagen, daß wir uns mehr vor dem Schisma fürchten, als ſie. Ich halte ein Gut für verdächtig, welches wächst, während alle anderen abnehmen. Mich dünkt, daß wenn die Untergebenen das Schisma nicht ſo ſehr fürchteten, die Oberen es mehr fürchten würden. Ich kann nicht umhin, unſere Lage mit den Soldaten zu vergleichen, welche nachdem ſie Chriſtum gekreuzigt, ſeinen Rock nicht zertheilen wollten. Die Nächſtenliebe verurſachte dieß bei Einigen, aber das Intereſſe, welches die Soldaten dabei beherrſchte, iſt beinahe bei allen Andereu die Urſache davon.

Wir haben einen Biſchof von exemplariſcher Frömmigkeit ſagen hören, es wäre ein Akt heroiſcher Demuth, ſich durchaus gegen ſeine eigene Ueberzeugung der Unterſchrift zu unterwerfen. Weſſen müſſen wir da noch bei den Feinden der Wahrheit und der Kirche gewärtig ſeyn? Woher anders kann dieſe Anſicht kommen, als von der Gleichgültigkeit für die Vertheidigung der chriſtlichen Freiheit? Aber daran denkt man freilich nicht mehr; man redet zu und von den Gewalten der Kirche nur in Schmeicheleien, indem man ſie eitler Weiſe erhebt, als wären ſie weltliche Gewalten; man ſetzt die Frömmigkeit in die ungerechte Knechtſchaft, welcher man ſich ihnen gegenüber unterwirft. Der Apoſtel verlangt nur einen vernünftigen Gehorſam.

Hasle hätte dagegen die Unterſchrift mit Reſtriktion doch noch vertheidigen wollen; die Furcht vor dem Schisma ſey das eigenthümliche Merkmal der Schüler Auguſtins, und zwar habe man dazu allen Grund, da das Schisma das eigenthümliche Leiden der Kirche in dieſen letzten Zeiten ſey; wie es durch die Propheten vorhergeſagt worden. Perault erwidert ihm: Ein Privatmann iſt allerdings nicht im Stande, einem Geſetze (durch ſeine Unterſchrift) eine allgemeine Auktorität zu geben; aber er iſt ſtark genug, ſie ihm zu nehmen, indem er ſich weigert, ſich demſelben zu unterwerfen, und ſich darauf beruft, daß es gegen die ſchon zuvor angenommenen Geſetze iſt. Eure Reſtriktion nimmt doch wieder Alles zurück, was in Eurer Unterſchrift enthalten ſeyn kann. Ihr ſcheint nur zu unterzeichnen. Es iſt gerade, als ſetztet Ihr zum Spott unter das Formular der Biſchöfe, ihr glaubt, daß ſie nichts gemacht, was viel werth wäre, daß ſie ſich viele Mühe gegeben, die Wahrheit zu verdammen (denn dieß iſt doch wirklich der Gedanke eures Herzens), und Ihr thut dieß unter der Form des Gehorſams und der Unterwürfigkeit! — Sage ich, ich geſtehe, daß die fünf Sätze verdammt ſeyen, aber ich leugne, daß ſie es in Janſens Sinne ſind, ſo iſt gewiß, daß ich den ganzen Satz (die ganze Behauptung des Formulars) leugne; denn ich trenne damit ſeine beiden weſentlichen Theile.

Perault nimmt ein von ſeinem Freunde für ſich vorgebrachtes Beiſpiel auf, wendet es aber gegen ihn: Ich fürchte, die Meiſten möchten Denjenigen gleichen, welche der Prophet Jeremias verdammt, und die Nebukadnezar nicht gehorchen, ſondern lieber ſich nach Egypten flüchten wollen, das heißt nach dieſem irdiſchen Jeruſalem (weltlichen Kirche) quae vocatur spirituaIiter Egyptus (welche vor dem Geiſt des Evangeliums Knechtſchaft iſt). Wenn es denn ſeyn muß, daß die Kirche in Knechtſchaft ſey, ſo iſt es beſſer, ſie leide von den weltlichen Fürſten, als von den geiſtlichen, weil es doch noch erträglicher iſt zu ſehen, wie Diejenigen Mißbrauch von ihrer Herrſchaft machen, welche eine haben, als

Diejenigen, welche durchaus keine haben. Deßhalb gestehe ich auch, daß ich keinen großen Eifer verspüre gegen die Appellationen, welche man an die weltlichen Behörden gegen die Uebergriffe der geistlichen einlegt, und es lieber sehe, daß die Bisthümer am französischen Hofe, als am römischen vergeben werden. Und wenn die Einkünfte der Kirche einmal geplündert werden sollen, so graut mir nicht so sehr davor, sie von den Soldaten geplündert zu sehen, als von den Priestern. Wenn Sie mir aber entgegenhalten, daß der Apostel verlangt, man solle etiam discolis (auch den strengen) Herrn gehorchen; so antworte ich: dieses Gebot ist den Sklaven in Betreff ihrer Herren gegeben; woraus ich schließe, daß es, wenn sichs um kirchliche Oberen handelt, heißen muß: non discolis, weil gesagt ist: ihr aber nicht also. Die Kirche hat keine Herren auf Erden, sondern nur Diener (Klerus), und wir, ihre Kinder, dürfen nicht dulden, daß ihre Diener uns zu ihrem eigenen Interesse mißhandeln; wir sind nicht Söhne der Magd, sondern der Freien. Ich habe meine Freiheit eben so wohl zu bewahren, als die Gerechtigkeit. Um seinem Oberen Widerstand zu leisten, muß man seiner Sache gewiß seyn; aber es ist dazu nicht nöthig, daß er etwas Ungerechtes, es genügt, daß er etwas auf ungerechte Weise von uns verlange. Es ist freilich so natürlich, daß man sich, ohne daran zu denken, trotz Allem, was Christus davon gesagt, nach den natürlichen, fleischlichen Gesetzen menschlicher Auktorität leiten lasse.

Es gibt zwei Arten von Widerstand; der negative besteht darin, daß man sich in seinem guten Standpunkte erhält, durch die bloße Beharrlichkeit dem Bösen nicht zu gehorchen, der andere, positive, besteht darin, daß man Gewalt mit Gewalt abtreibt. Nur zu diesem hat man eine bestimmte Auktorität nöthig. Den Bischöfen öffentlich sagen, daß sie die Wahrheit verurtheilt haben, sie (gerichtlich) verfolgen, um ihnen ihren Proceß machen zu lassen, heißt ihnen positiven Widerstand leisten; alle Bischöfe, welche diese ganze Ungerechtigkeit verabscheuen, wären verpflichtet, auf diese Weise Widerstand zu leisten. Die Unterschrift des Formulars absolut verweigern, das ist die Weise, wie nach meiner Ueberzeugung Diejenigen Widerstand leisten müssen, welche den Bischöfen untergeben sind. Aber, selbst mit Restriktion, unterzeichnen heißt der Ungerechtigkeit durchaus keinen Widerstand entgegensetzen, sondern ihr gehorchen.

Was nun endlich das Schisma betrifft, so sehe ich wohl, daß ich mich mehr erklären muß. Das Schisma ist das Gegentheil von der Einheit der Kirche und so muß ich zuvörderst bemerken, daß es zwei Arten von Einheit der Kirche gibt. Die eine ist ihr wesentlich, ohne welche sie nie gewesen und nie bestehen kann, nämlich die Einheit der Ueberzeugungen und der Liebe, deren Band der Frieden ist. Die andere Einheit der Kirche ist äußerlich zufällig (accidentel), wie denn auch die Kirche während der ersten Jahrhunderte diese nicht gehabt und diese verlieren kann, ohne sich selbst zu zerstören, nämlich die Einheit der Gerichtsbarkeit und der Unterordnung der Bischöfe unter einander. Da die Einheit der Ueberzeugungen und der Liebe auf die Wahrheit und die Güte gegründet sind, die dem Sohn und dem Heiligen Geiste eigen sind (welche die Kirche gebildet und beseelt haben), und die zuerst eingeschlossen waren in diesem demüthigen Menschen, dem Geringsten, dem Letzten unter den Menschen und sich sofort in die Aermsten und Verachtetsten unter den Menschen auf Erden ergossen und sich so verbreitet haben; so ist die

Ordnung der Gewalt der Ordnung der Wahrheit fremd. Auf jeden Fall ist gewiß, daß die Kirche über dreihundert Jahre bestanden, ohne daß ein Bischof das Recht gehabt, dem anderen zu befehlen. Alles geschah durch brüderliche Ermahnung und Rücksprache. Seit aber die Kaiser Christen geworden, haben die Bischöfe, als müßte darum das Christenthum zugleich auch ein weltliches Reich werden, gegenseitig in ihre Rechte Eingriffe gemacht. Man fing an, sich der Appellationen in den Angelegenheiten der Kirche zu bedienen, wie bei weltlichen Urtheilssprüchen. Jeder, z. B. die Metropolitane, eignete sich die Auktorität des Koncils an, welchem er vorzustehen hatte. Nun ist aber die Gewalt der Metropolitane selbst gestürzt, Alles geht nun nach Rom und kommt daher, ohne daß man Jemanden um Erlaubniß fragt; denn Alles hängt, trotz der Klagen St. Bernhards, unmittelbar davon ab. Dieses Werk von zwölf Jahrhunderten nenne ich die außerwesentliche Einheit der Kirche, wodurch die liebliche Gemeinschaft der Kinder Gottes in eine mehr als despotische Herrschaft verwandelt wird. Es macht aus diesem organischen Körper, welchen St. Paulus immer dem menschlichen vergleicht, einen mathematischen Körper; denn nunmehr gleicht die Einheit der Personen, welche die Kirche ausmachen, der Einheit der Linien eines Zirkels, welche alle unmittelbar vom Mittelpunkt ausgehen und sich nur in diesem einzigen Punkte berühren.

Wie es also zwei Arten von Einheit der Kirche gibt, so auch zweierlei Schismen, das im Glauben und der Liebe, und das der Gerichtsbarkeit; vor jenem kann man sich nicht zu sehr fürchten. So ist es denn also nicht die Furcht vor diesem Schisma, welche mir verdächtig ist, weil man nicht sagen kann, daß sie in der Kirche in demselben Verhältniß wachse, in welchem alle Güter darin abnehmen. Vielmehr ist diese Furcht im Gegentheil so schwach geworden, daß man sie für vernichtet erklären kann, und daß man sich nichts mehr daraus macht, unter einander zerfallen zu seyn. Bischöfe, Laien-Priester, Privaten, Korporationen zerfleischen sich; alle Welt führt Prozesse. Jeder wahrt sein besonderes Interesse; Jedermann thut das, wovon Paulus sagt, daß die Liebe es nicht thue, ohne daß man sich beifallen läßt, daß das geringste Schisma in der Kirche sey. — Es ist aber die Furcht vor dem zweiten Schisma, welche mir, ob sie gleich unsere Pflicht und gut ist, in ihrem Uebermaße verdächtig ist, wie in unseren Tagen, wo es so weit damit gekommen ist, daß man bereit ist, dem Umsturz von Allem zuzusehen, ohne sich entgegen zu setzen, aus Furcht, schismatisch genannt zu werden.

Diese verkünstelte Einheit der Unterordnung scheint mir die wahre, apostolische zu zerstören. Wo diese Einheit waltet, ist die Kirche dem Körper Eines Menschen mit seinen Gliedern gleich; bei jener gleicht sie der Gemeinschaft mehrerer einander untergeordneter Menschen. Jene Einheit aber ist offenbar inniger und höher. Meine Ansicht wird wohl noch deutlicher werden durch die Vergleichung des mystischen Körpers Christi, der Kirche, mit seinem Körper im Meßsakramente. Es wird in diesem derselbe Jesus Christus in allen Kirchen der Welt dargebracht. Ist es nun nicht richtig, daß wir, wenn wir sagten, der Christus (im Sakrament) zu Paris sey dem in Rom unterthan, Christum theilen würden, während wir durch die Unterordnung seine Einheit feststellen wollten. Wie können wir es nun verstehen, daß alle die anbetungswürdigen Körper des Sohnes Gottes, welche an allen Orten der Welt

dargebracht werden, wirklich und wesentlich nur derselbe Körper sind, obgleich die Häretiker (Reformirten) uns einwenden, daß derselbe Körper nicht eine Unzahl von Häuptern, Armen u. s. w. haben könne? Wie anders, als indem wir sagen, daß alle diese Häupter, welche mit Rücksicht auf die Verschiedenheit der Orte mehrere sind, doch nur Ein Wesen ausmachen; und so auch die anderen Glieder. Dasselbe aber müssen wir auch von der Kirche sagen. Es gibt in diesem mystischen Körper Christi nur ein einziges Glied des Apostolats, welches sich zwar in Rücksicht auf die Raumverhältnisse vor den anderen auszeichnet, dem Wesen nach aber mit ihnen Eins ist; das heißt in der Allen, die Theil daran haben, gemeinschaftlichen apostolischen Auktorität, pari consortio praediti et honoris, et potestatis. Es ist dieß dasselbe Amt von Mehreren ausgeübt.

Von einem etwas älteren Datum, vom 10. Juni 1660, ist der Brief Varets an den Priester Hersant. Er beklagt namentlich, daß durch diese neue Formularfabrik die Concilien unnöthig werden, die ja nur um der Glaubensformulare willen nothwendig sind und welche (Concilien) zu verhindern ohnedieß aus nicht verborgenen Ursachen im Interesse so Vieler liege, daß sie nothwendig auf die Zerstörung des Glaubens hinwirken müsse, welcher nur durch das Zeugniß der allgemeinen Kirche Bestand habe. Diese Usurpation, diese Formular-Fabrik führt sogar zur Zerstörung der Kirche selbst, indem sie dem Fürsten ein Mittel an die Hand gibt, die Religion innerhalb seines Staats zu verändern; da auf diese Weise die verschiedenen Provinzen der Kirche sich um vorschiedener Formulare willen von einander losreißen können. Es wird in Zukunft eine in der ganzen Kirche angenommene Gewohnheit seyn, daß man auf eine Bulle hin ein Formular machen wird, und es braucht also nur wenige Bullen, um die Lehre Italiens über die Berge herüber einzuführen. — (Aus diesem Allem erhellt genugsam, daß selbst der Papst alle Ursache gehabt hätte, das Formular und was damit zusammenhängt, als etwas selbst für seine Gewalt Zweideutiges anzusehen. Allein er hatte die Aussicht, bei der Unterdrückung der Freiheiten der gallikanisch-katholischen Kirche auch seinen Theil an der Beute zu haben. Welcher von den hauptsächlich dabei Betheiligten den größten Vortheil davon haben würde und dadurch über den Anderen selbst die Obergewalt erlangen, der Papst oder der König war noch nicht vorauszusehen. Nur so viel war gewiß, daß Alles auf die Kosten der Landeskirche, ihrer Würde, Kraft, und ihrer Freiheiten gehen würde.)

II. Das erste Mandement der General-Vikare von Paris wegen der Unterschrift des Formulars macht eine Epoche in der vor uns liegenden Korrespondenz der unerschütterlich gewissenhaften Männer. — Varet namentlich ließ sich nicht dadurch blenden; die Groß-Vikare, schreibt er, verlangen die Unterschrift einer Glaubensformel, welche ohne Auktorität und gegen alle Formen gemacht ist. Die Auslegung, welche sie davon geben, ist den Absichten der Versammlung, welche die Formel verfaßt, ganz entgegen. Sie geben jedoch, ich sage nicht bloß dem Könige, sondern selbst dem Publikum, keine Zeichen, daß sie dieses Formular verdammen. Vielmehr legen sie es aller Welt zur Unterschrift vor und folglich zur Annahme mit derselben Ehrfurcht und Unterwürfigkeit, womit die Kirche ihre Kinder zur Annahme ihrer eigenen Entscheidungen verpflichtet.

Der angesehene Abbe Le-Roy hebt das Jesuitische, das in der Unterschrift des Formulars auf dieses Mandement hin liegt, deutlich also heraus: Die ganze Gnade, welche uns durch das Mandement wird, ist nur, daß es die Freiheit gibt, bei sich in Gedanken die Glaubensnorm und die Thatsache zu unterscheiden, die man in der Unterschrift nicht unterscheiden darf, und seiner Intention eine bessere Richtung zu geben, indem man durch einen öffentlichen Akt beurkundet, daß man glaube, was man doch nicht glaubt. Können die Groß-Vikare den natürlichen Sinn der so natürlichen Ausdrücke des Formulars verändern? Werde ich darum weniger ein Betrüger seyn vor Gott und den Menschen? Das heißt nur mit der Welt seinen Spott treiben, sich selbst schmeicheln und elend verblenden. Ich wage es also zu sagen, ohne zu straucheln, daß nur durch ein wahres Schwachwerden, vermöge eines bloßen Verlangens sich für diese Welt zu erhalten, die Freunde der Wahrheit sich entschließen werden (wenn es wirklich einige thun sollten), die Thatsache, wie dieß an das Mandement geknüpft ist, ohne besondere Restriktion und Erklärung zu unterschreiben.

Den 24. Jun. (nach einer anderen Ausgabe: 1. Jul.) 1661 schreibt Le-Roy an Arnauld: Je mehr ich Alles vor Gott betrachte, desto mehr befestige ich mich in meiner Ueberzeugung, daß die Ansicht, so man über diese Unterschrift hegt, eine große, eine schreckliche Versuchung ist, während ich doch auf der anderen Seite soviel Achtung, Ehrfurcht, Liebe und Ehrerbietung für die Männer habe, welche sich zu dieser Ansicht bekennen, daß mir däucht, ich werde mich am Ende der Welt verbergen müssen, wenn Gott keine Veränderung in dem Stande der Dinge wirkt. Unsere Uebel sind in ihrer Krise; es ist noch nichts so bedeutend gewesen, als was wir heut zu Tage sehen.

So beschwöre ich Sie denn bei der Wahrheit und bei der Liebe unseres Herrn, daß Sie ernstlich an die Wichtigkeit dieser Angelegenheit denken. Sie wissen, welche Auktorität Ihnen Gott bei Denen gegeben, welche die Wahrheit lieb haben. Sie sind im Stande, den Dingen Gewicht zu geben und sie in Schwung zu setzen. Man ist überzeugt, daß Ihre Erkenntniß der Glaubenslehre tief ist, Ihre Einsicht wundersam, Ihre Absichten durchaus lauter, daß Ihre Weisheit als Regel und als Beispiel dienen kann. Wenn Sie die Leute zur Unterschrift dieses Mandements vermögen, wenn Sie es bei dieser Gelegenheit selbst unterzeichnen, so ist zu fürchten, daß Sie in Einem Augenblicke all das Gute zerstören, das sie geschaffen, alle Dienste, welche Sie durch Ihre bewundernswürdigen Werke der Kirche geleistet, und daß Sie unglaubliche Uebel verursachen, welche nicht mehr gut zu machen sind. Ich beschwöre Sie denn, indem ich mich im Geiste zu Ihren Füßen werfe, das Herz mit Thränen erfüllt, ich beschwöre Sie, daß Sie sich von neuem über diese Angelegenheit ins Gebet versetzen und betrachten, ob dieses Mandement eine Rechtfertigung eines solchen öffentlichen Glaubensbekenntnisses ist. Aber Gott selbst muß Ihnen geben, es zu sehen. *Maneat fidei robur immobile.* (Die Kraft des Glaubens soll unerschüttert bleiben.) Lassen Sie uns auf alle menschliche Vergleiche verzichten; lassen Sie uns unseren Glauben nicht verrathen unter Farben und Vorwänden, welche zerrinnen und uns nur den Schmerz zurücklassen werden und dieß Gefühl der Schmach, gethan zu haben, was wir gethan haben.

Wenn die Anforderung der Unterschrift an ihn gestellt werden wollte, schreibt Le-Roi, würde er erklären, er werde das Formular nicht unterschreiben, an welches Mandement oder an welche Ordonnanz es auch gebunden seyn möchte. Er würde folgende Erklärung abgeben: Ich habe immer verdammt und verdamme noch mit Herz und Mund die Sätze über Prädestination und Gnade, welche durch die Konstitutionen von Innocens X. und Alexander VII. verdammt worden, in welchem Schriftsteller sie sich auch finden mögen. Was die Frage über das Faktum betrifft, verspreche ich das Stillschweigen zu beobachten, welches die Groß-Vikare befehlen.

Das Mandement der Groß-Vikare erscheint ihm als eine sehr gefährliche Versuchung, als eine Schlinge, welche man gewissenhaft zu vermeiden habe. Man sagt, es sey ja durchaus nicht wahrscheinlich, daß Diejenigen, welche bisher die Wahrheit so edelmüthig vertheidigt und auf dem Punkte standen, eher ihre Heimath und ihre Verwandten zu verlassen und sich lieber unter fremde Nationen zurückzuziehen (Holland. Nordstrand), als das Formular allein zu unterschreiben, nun in der Sache eben dieser Unterschrift eine Feigheit begehen oder dazu rathen wollten. Aber diese Rücksicht ist gar zu schwach und beweist nichts. Denn in allen Jahrhunderten sind aufgeklärte Leute, welche das Gute wollten, nur dann der Versuchung der Verfolgung auszuweichen unterlegen, wenn die Sachen, wie jetzt, aufs Aeußerste gekommen. Man hat wirklich bisher noch nichts erlitten, aber jetzt eben handelt es sich darum zu erdulden. Alle Schanzen sind genommen! Es ist keine Möglichkeit mehr, einen Schritt zurückzuweichen. Nunmehr handelt es sich darum, zu zeigen, daß man das wahrhaftig im Herzen hat, wovon man soviel betheuerte, daß man es im Geiste habe.

Die Lage, in der wir uns befinden, macht die Versuchung heftig und kann Männer, welche auf dem Papier und in Büchern die entschlossensten schienen, bestimmen, einer anderen Ansicht zu werden. Bisher, da man nur gesprochen und geschrieben, hat man sich den Ruhm des Edelmüthigen auf die bequemste und friedlichste Weise von der Welt erhalten. Zu dieser Stunde aber handelt es sich darum, als Ketzer behandelt zu werden, verbannt, seines Vermögens beraubt! Das ist freilich sehr überraschend und sehr hart für die Natur. Das ist in der Spekulation das Glorreichste und Schönste von der Welt. Aber die wirkliche Betrübniß und das wirkliche Leiden ist für Leute, die noch nichts ertragen, sehr betrübend und flößt dem Geiste Vorstellungen und einen Schrecken ein, welche wohl im Stande sind, in uns ein großes Verlangen zu erwecken, Alles plausibel und annehmbar zu machen, was irgend aufhalten und verhindern kann, daß es nicht zu diesem harten Aeußersten komme. Die Rechtschaffenen dürfen ihre Zuversicht also nicht sosehr auf ihre Entschlossenheit stützen, welche sie bisher gezeigt; es ist etwas sehr Unsicheres, durch seine Entschlossenheit in der Vergangenheit zu beweisen, daß man nicht fähig ist, gegenwärtig sich eine Schwachheit und Feigheit zu Schulden kommen zu lassen, welche offenbar vor allem Leiden bewahren würde.

Viele urtheilen mit sehr gutem Grunde, daß es keinen Anschein habe, als würde diese Unterschrift den Frieden und andere Vortheile bringen, welche man sich verspricht.

Denn sobald die Gegner der Wahrheit überzeugt seyn werden, daß man nicht gemeint war, weder sich, noch Jansen zu verdammen, sondern nur die fünf Sätze, werden sie wieder anfangen, uns als Jansenisten und als Ketzer zu behandeln. Ja sie werden uns überdieß als Betrüger behandeln, welche durch Ausflüchte zu einer Zeit leicht finden, was sie zu anderen Zeiten unmöglich gefunden haben. Wenn sie sagen, wie schon jetzt geschieht, das Mandement sey den „Jansenisten" durchaus günstig und sie haben es selbst gemacht, so werden sie offenbar mit unserer Unterschrift ihren Spott treiben, und sagen und schreiben, wir seyen immer noch dieselbigen. Man wird durch Schriften die Unterschrift vertheidigen und beweisen sehen, daß man nicht unterzeichnet, was zu unterzeichnen man den Anschein hatte. Und so wird man denn mehr als je der Gewaltthätigkeit ausgesetzt seyn.

Die Unterschrift wird es einladend und leicht machen, andere noch leidigere als die erste zu verlangen; weigert man sich aber, darauf einzugehen, so wird diese erste zu nichts dienen. Es ist erschrecklich gefährlich, zu einer schlimmen Sache ein Auge zuzudrücken, welche Auslegungen man dabei auch geben mag. Man zweifelt nicht an der guten Absicht der Groß-Vikare; aber das kann nicht genügen, wenn das Aeußere dem Innern nicht entspricht. (Im Gegensatz zur jesuitischen direction de l'intention.)

Auch Varet schrieb seine Bedenklichkeiten nieder und schickte sie an den Licentiaten der Theologie Gerard. Er bittet ihn aber sogleich, im Anfang nicht weiter zu lesen, wenn er wirklich schon unterzeichnet oder es zu thun beabsichtige; er hebt namentlich eine Gefahr heraus (welche der Jansenismus mit dem Protestantismus gemeinschaftlich hat), die namentlich in dem ersten Mandement offen darliegt, indem es die zweideutige Bischofs-Versammlung zweideutig behandeln will. Das Mandement, sagt Varet, führt die Unterschrift des Formulars auf die Autorität des Königs zurück, was zu geschehen scheint, um die Autorität der Versammlung des Clerus herunterzusetzen. Was für einen Vortheil hat man aber davon, wenn man dem König ungerechter Weise gibt, was sich die Bischöfe mit derselben Ungerechtigkeit usurpirt? Denn, bemerken Sie wohl, man lobt (in dem Mandement der Groß-Vikare) den König über dem, was er gethan; die Kirche ist aber nicht gewöhnt, die Fürsten zu loben, welche Eingriffe in die Rechte der Kirche machen; durch das in diesem Falle dem Könige ertheilte Lob wird sein Skrupel aufgehoben. Der König hat bezeugt, daß er sich fürchte (wenigstens sagt man es), man möchte ihn in dieser Angelegenheit zu Schritten verleiten, welche nicht in den Bereich seiner Autorität fallen. Jetzt aber kann er nicht mehr im Zweifel seyn, daß er in der Kirche Alles unternehmen könne, weil ein Glaubensformular das Einzige ist, wozu die ganze Kirche alle ihr von Gott verliehene Autorität nöthig hat. Es ist ein befremdendes Ereigniß, daß man heut zu Tage dem, als einem „Akte der Frömmigkeit" beipflichtet, was einst an den Kaisern als eine Gottlosigkeit verdammt worden!

In einem Briefe an den Oratorianer Moisey erklärt Varet das Formular gerade für ein Werk des Vaters der Lügen, des Satans, welches aber (nach Gottes Absicht) dazu dienen solle, die Gläubigen von den

Ungläubigen zu unterscheiden. Denn auch wer nach vielen Bedenklichkeiten für gut finde, zu unterzeichnen, gestehe doch, daß es noch besser sey, es nicht zu thun. Man hat gut Mandements beifügen; das heißt doch immer das Bild Remmons anbeten und dabei seine Intention nach Jerusalem richten; es ist doch, wie wenn man durch das Gesetz erlaubtes Fleisch äße und sich stellte, als esse man verbotenes. Es heißt endlich die Wahrheit anbeten, nachdem man sie mit Dornen gekrönt, und Jesum Christ noch einmal in die Hände der Juden preisgeben, aus Furcht, die Freundschaft des Kaisers zu verlieren.

In einem öfters beinahe dräuenden Tone spricht das Organ von Port-Royal, der Beichtvater der Nonnen, der wahrhaft edle, ritterliche Ste. Marthe mit Arnauld. In seinem Briefe vom 10. Juni 1661 heißt es: Da Sie hauptsächlich die Zielscheibe der Feinde sind, sind Sie auch der Leitstern, auf welchen Ihre Freunde am meisten schauen; so daß Sie weder in Ihrer, noch in der Sache der Anderen minder gute Ansichten fassen können, ohne den Angelegenheiten und selbst der Wahrheit eine erstaunlich schlimme Wendung zu geben. Sie glauben nicht, wie empfindlich Jedermann durch ein dumpfes Gerücht getroffen wurde, als machten Einige keine Schwierigkeit, die Jungfrauen das Faktum und die Glaubensnorm (wohl auf das Mandement hin) unterzeichnen zu lassen und daß Sie auf diese Ansicht eingingen. Ich muß Ihnen in Wahrheit gestehen, daß dieser Gedanke mir etwas befremdend an Personen erschien, welche der Ueberzeugung leben, daß ihr Raisonnement richtig sey. (Pascal?) Die Wahrheit ist einfach und Jesus, welcher die Wahrheit selbst ist, liebt es, daß man einen einfachen Weg einschlage und einen geraden, ehrlichen Weg, sie zu vertheidigen. Ich wage Ihnen zu sagen, daß Sie in der Schlaffheit und Verstellung den beabsichtigten Vortheil nicht finden würden.

Alles ist hier (in Port-Royal) in Frieden nach innen und nach außen, bereit zu dulden für die Unschuld und die Wahrheit; und wenn Sie diese Jungfrauen fragen: Potestis bibere calicem? (könnt ihr den Kelch trinken?) werden sie Ihnen Angesichts Dessen, welchem allein sie sich anvertrauen, antworten: Possumus (wir können es); indeß setzen Sie sich der Gefahr aus, Verwirrung und Uneinigkeit unter sie zu werfen, während Sie glauben, derselben durch einige Nachgiebigkeit und Verstellung mehr zu schonen.

Die zweideutige Vermittlung durch das Mandement hatte also namentlich die üble Folge, daß die bisher Geeinigten nun auch unter sich zerfielen. Ste. Marthe schreibt wenige Tage nach dem Obigen, indem er sein etwas heftiges Feuer entschuldigt: Es ist etwas sehr Betrübendes um diese Eindrücke, welche leicht Einer vom Anderen faßt, besonders unter den Dienern Gottes. Ich für meine Person, ob ich gleich darin vielleicht einer der Schuldigsten bin, kann Sie nichts desto weniger versichern, daß dieß für mich eine der Haupturſachen zu seufzen ist, und daß mir darin am meisten das Greisenalter dieser letzten Zeit der Kirche sich kund zu thun scheint, und die Erkältung der Liebe, womit der Sohn Gottes uns bedroht. Denn es kommt mir vor, daß es zu dieser Stunde in allen Dingen so gut wie nichts ist, die reinste Absicht von der Welt zu haben, wenn sie nicht noch von der Gewandtheit übertroffen wird. — Wie St. Augustin sagt, daß Neid und Eifersucht oft die letzte Sünde sey, welche

die Geistlichen und die Personen von Verdienst vrrlasse, so scheint man auch sagen zu können, daß diese kleinen Differenzen und Erklärungen gleichsam die letzten Schatten dieser beiden Laster sind, welche abzulegen Personen, die sich besonders zur Tugend bekennen, mehr Mühe haben.

Nichts konnte Arnauld beredter und feierlicher an seine Pflicht erinnern, sich durch kein Ereigniß schlaff machen zu lassen, als die Worte Ste. Marthe's: Es ist schwer, augenscheinlicher zur Vertheidigung der Wahrheit verpflichtet zu werden, als Sie es durch den seligen St. Cyran und durch das Wort Ihrer Mutter wurden. Und wenn denn also namentlich die Gnadengabe der Festigkeit die der Berufung eigenthümliche ist, was müssen wir nicht von Ihrer Festigkeit erwarten? was müssen wir nicht von einem Manne hoffen, welcher keine bestimmtere Regel für seine Handlungen hat, als jene großen Männer der vergangenen Jahrhunderte der Kirche, und der sonder Zweifel immer eine besondere Sorge tragen wird, sich mit ihren Schriften und Worten zu nähren, um sich stark zu machen gegen das, was die Schwachheit dieser letzten Zeiten und die Bosheit des Tages, um mit der Schrift zu reden, in uns bewirken kann. — Und ein anderes Mal schreibt er an Arnauld: Ist es nicht seltsam, daß während doch St. Cyran wiederholt vorausgesagt, daß Sie, wenn Sie die Wahrheit verfechten würden, verfolgt werden müßten mit Allen, welche Ihnen darin nachfolgen, man nunmehr über die Erfüllung dieser Voraussagung so sehr erstaunt (da sie uns ja doch vielmehr freuen sollte, als Erfüllung des Wortes eines großen Dieners Gottes, welchen Gott uns selbst zum Vater gegeben), so daß man beinahe Alles zum Opfer bringen möchte, nur um diese Verfolgung aufhören zu machen.

Noli esse humilis in sapientia tua (sey nicht zu demüthig in deiner Weisheit), schreibt Ste. Marthe im Verlauf der Unterhandlungen 1661; sie sollen bedenken, daß sie nur Unterhändler, nicht Herren des Friedens seyen, daß sie, wenn sie Gesandte des Königs der Könige sind, um mich des Ausdrucks des Apostels zu bedienen, selbst in Ketten und im Gefängniß mit ihm sprechen müssen: Pro quo legatione fungor in catena, ita ut in ipso audeam prout oportet me loqui (dessen Gesandter ich in den Ketten bin, also daß ich in ihm zu sprechen wage, wie es sich gebührt). Ich bewunderte dieser Tage, wie Paulus und Silas nicht aus dem Gefängniß gehen wollten, bis die Magistrate sie mit Ehren einholten. So viel kommt darauf an, daß die Vertheidiger und Prediger der Wahrheit vor aller Welt für das anerkannt werden, was sie sind und nicht zu demüthig seyen in dem, woran wir selbst nach dem Zeugniß unseres Gewissens keinen Theil haben, sondern nur für den handeln, welcher vor Pilatus und den Priesterfürsten Alles zu dulden wußte, der aber nie ein Wort hätte sagen können, welches eine falsche Idee von seiner Person oder von der Wahrheit hätte geben mögen. — Ich weiß, daß die Magd seit langer Zeit in der Kirche herrscht, und daß ihre Kinder im Staate mächtig sind. Laßt uns aber auf die Schrift hören: Ejice ancillam et filium ejus. (Wirf die Magd und ihren Sohn hinaus.) Und wenn wir sie nicht hinauswerfen können, wer kann uns verhindern, daß wir uns nicht um sie kümmern und wenigstens von unserer Seite nichts thun, was der Größe Gottes, deren Diener wir sind, und für deren Sache wir dulden, unwürdig wäre.

III. Nachdem nun aber das „schreckliche, bluttriefende Breve" vom 1. August 1661 das Mandement der General-

Vikare umgestoßen, schreiben Perault und Varet: Endlich sehen Sie also die traurige Frucht dieses Mandements, das man als ein Wunder betrachtete, dem man mit so großer Kühnheit und Herzensergießungen zujauchzte. Nichts reizt zuversichtlich Diejenigen mehr, welche die höchste Gewalt in Händen haben, als wenn sie bemerken, daß man sie mit Geschmeidigkeit und Feinheit behandelt, und wenn sie sehen, daß man zu gleicher Zeit ihnen schmeicheln und sie betrügen will, ihnen gefällig seyn und sie überlisten, ihnen zugleich Beifall geben und widersprechen. Sie hatten aber allen Grund, zu glauben, daß man mit dem Mandement diese Absicht gehabt, in Betracht der Art, wie man es fabricirt. Wer nur an dieser Intrigue nicht Theil genommen, mußte bemerken, daß man damit die Absicht hatte, wie das Volk sagt, die Ziege und das Kraut zu retten, sich dem Hofe zu akkomodiren und die Wahrheit zu begünstigen. Nun sieht man aber, wie diese Feinheit zu Schanden geworden, und wie es nichts gibt, das einem runden, geraden Handeln für die Wahrheit gleich käme, statt sich mit Auswegen zu befassen und mit Akkomodationen, um der Verfolgung zu entgehen.

Jedermann weiß, daß die Groß-Vikare das Mandement nur gemacht haben aus Nachgiebigkeit gegen die Zudringlichkeit Derer, welche sie mit Gewalt dazu getrieben und sie überredet haben, daß es ein vortreffliches Mittel wäre, der Wahrheit zu dienen und den Frieden zu schenken. Einer von ihnen hat es mir ganz offen und deutlich gesagt, und mir mitgetheilt, daß man in dieser Absicht schreckliche Intriguen angewendet. Man hat dadurch zu einem starken Schritt gegen die Schwachheit und die Feigheit hin Veranlassung gegeben. Hat man einmal angefangen, auf dem Abhang eines Abgrundes zu gleiten, so ist es unmöglich, sich zurückzuhalten, man muß nothwendig bis auf den Grund fallen. So ist es denn auch jetzt ganz natürlich, daß man in eine noch größere Feigheit verfalle, sich durch die Drohungen einschüchtern lasse und Alles thue, was der Hof verlangt. Das kommt daher, daß man versucht, die Lüge mit der Wahrheit, Christus mit Belial in Uebereinstimmung zu bringen. Man hat den Papst gereizt, indem man seine Konstitution Lügen strafte; hätte man sich gehalten, wie die Bischöfe von Angers und Alet, und nur das Formular verworfen, so hätte man sich dieses Breve nie zugezogen, welches nun viel Uebels machen wird. Denn es ist augenscheinlich, daß der römische Hof keinen Eifer und keine Liebe für das Formular der Bischöfe hat, sondern nur für seine Konstitutionen.

Es ist seltsam, daß man in allen Schriften zu behaupten wagte, dieses Mandement sey ein bewundernswürdiges Mittel gewesen, den Frieden zu geben, und alle Freunde der Wahrheit und dieses Friedens haben es mit Freuden und lautem Beifall aufgenommen. Dieß ist der Wahrheit zuwider; man könnte ein großes Blatt Papier mit den Namen der Personen beiderlei Geschlechts anfüllen, welchen diese Ordonnanz, das Formular zu unterzeichnen (trotz aller Worte, womit man sich bemühte, ihm einen guten Schein zu geben), durchaus beklagenswerth geschienen, und die gesagt, daß es eine Schmach sey, über diese Ordonnanz zu frohlocken und darüber zu triumphiren; mit den Namen Derer, welche erklärt, daß wenn man die Schwachheit habe, sich ihm zu unterwerfen, um sich der Zeit zu akkomodiren, man es wenigstens nur seufzend und weinend thun dürfe. Diese Personen, welche die Wahrheit von ganzem Herzen lieben, freuten

ſich auch aus ganzem Herzen, als ſie erfuhren, daß der Hof ſich dieſem Mandement entgegenſetze und es für null und nichtig erkläre; und ſtatt das Mandement für ein Wunder zu erklären, wie Einige von unſeren Freunden thun, betrachten ſie im Gegentheil ſeinen Ruin als eine durchaus wunderbare Vorſehung, die über Denen walte, welche die Wahrheit lieb haben. Und ſo hat denn wirklich dieſes Ereigniß tauſend Feigheiten, tauſend ſchmähliche Verwirrungen abgewendet und Diejenigen vereint, welche im Begriff ſtanden, ſich zu entzweien. Ich bitte Gott, daß er uns dulden lehre, daß er uns das Wort des Evangeliums ins Herz lege, welches man in dieſer Feſtzeit (in der Kirche) lieſt: Beati qui persecutionem patiuntur propter justitiam. (Selig ſind die um der Gerechtigkeit willen Verfolgung leiden!)

Wie Barcos, St. Cyran's Neffe und Nachfolger in der Abtei, als der Mann angeſehen wurde, welcher die Willens-Meinung ſeines Oheims über die verſchiedenen Vorkommenheiten am ſicherſten wiſſen könnte, ſo der älteſte Sohn von Madame Perier, Stephan, in Beziehung auf ſeinen Oheim Pascal. Seit der Zerſtreuung der Schulen von Port-Royal wohnte er bei ſeinem Oheim, während er ſeine Philoſophie im Kollegium Harcourt abſolvirte, deſſen Principal Fortin bei der Durchſicht und dem Druck der Provinzial-Briefe ſich ſehr thätig und für ſeinen Freund Pascal ſehr eifrig erwieſen. — Als nun am 15. Juni 1665 der Biſchof von Alet doch auch ein Mandement erließ, worin er, obgleich mit Unterſcheidung des Faktums und der Glaubensnorm, die Unterſchrift des Formulars gebot, befragten einige Männer Stephan nicht ſowohl um ſeine perſönliche Anſicht darüber, als um ſich zu verſichern, was Pascal in dieſem Falle gedacht und erklärt hätte.

Stephan antwortet: Ich zweifle nicht daran, daß Eure Anſicht geweſen, es wäre viel mehr werth, ſich beſonders bei dieſer Gelegenheit laut gegen die letzte Bulle, das Formular des Papſtes, zu erklären, als ſie durch ein Mandement anzunehmen, welches zwar eine gewiſſe Auslegung davon gibt, aber ſie nicht, wie ſie es verdiente, als eine der böſeſten Bullen, welche je erſchienen, verwürfe. — Es ſcheint mir bei dieſen Gelegenheiten, wo man zugleich den Glauben, die Sittenzucht und die Freiheiten der Kirche angreift, die Nachgiebigkeit und Zurückhaltung nicht am Platze zu ſeyn, und wenn ſie manchmal nöthig iſt, ſo iſt ſie auch ſehr oft ſchädlich. Denn beinahe alle Mißbräuche, welche gegenwärtig in der Kirche ſind, wofür es beinahe unmöglich iſt, ein Heilmittel zu finden, kommen von dieſer Verträglichkeit (tolerance), welche man dabei erwieſen; dieſe hat ſie nach und nach zur Regel und Gewohnheit werden laſſen. Dieß ſollte die Biſchöfe feſter machen im Widerſtande gegen die neuen Mißbräuche, und zurückhaltender als je in Anwendung dieſer Nachgiebigkeit, deren ſo traurige Nachtheile für die Kirche ſie erfahren. Und wenn ſie ſich durch dieſen Widerſtand und dieſe Feſtigkeit dem Verluſt ihrer Aemter ausſetzen, und noch härteren Leiden, ſo kann man ſagen, daß ſie es für keine legitimere Sache thun könnten und daß ſie ſich glücklich ſchätzen müßten, eine ſo ſchöne Gelegenheit zu finden, um Gott zu bezeugen, daß ſie bereit ſind, lieber Alles dahin zu geben, als die Intereſſen der Kirche und der Wahrheit zu verrathen.

Zu allen Zeiten hat man in der Kirche ſo viele Beiſpiele von dieſem edelmüthigen Widerſtande geſehen, daß man erſtaunen muß, daß man ihn

gegenwärtig als Verwegenheit und Anmaßung darstellen will; ob man gleich in Wahrheit sagen kann, er sey nie so nöthig gewesen, als zu dieser Zeit; und wenn man ihn gleich von Anfang dieser Angelegenheit an gezeigt hätte, wäre die Kirche vielleicht nicht in ihre jetzige Lage gekommen.

Wenn man das schreckliche Aergerniß ins Auge faßt, welches die einstimmige Annahme der Bulle durch alle Bischöfe Frankreichs der ganzen Kirche geben muß, so wird man wohl kaum die bestmöglichen Mandements billigen können. Denn so gut auch ein Mandement seyn mag, seine ganze Güte besteht doch nur in einzelnen Ausdrücken, in einigen Worten, endlich in einem gewissen Detail von so besonderen Umständen, daß sie sich nicht über die Gränze der Diözese oder doch über die des Königreichs hinaus erstrecken; und Alles, was in den andern Kirchen bekannt werden wird, wird das seyn, daß alle Bischöfe Frankreichs die Bulle angenommen und das Formular unterschrieben. So wird man überall ihre Ueberzeugung über die Lehre Jansens nach dem beurtheilen, was in der Bulle und dem Formular enthalten ist, welches sie ja unterschrieben haben. Und wie man gesehen, daß mehrere Bischöfe sich geweigert, die Unterschrift zu verlangen, so lange sie nur von der Klerus-Versammlung geboten worden, so wird man, da sie es nun thun, sobald es der Papst befiehlt, Ursache haben, zu glauben, dieß geschehe von ihnen aus der Ueberzeugung, es sey nicht erlaubt, dem Papste zu widerstehen, sondern man sey verpflichtet, sich blindlings Allem zu unterwerfen, was er verlangt.

Endlich aus welcher Absicht auch ein Bischof sein Mandement erlassen mag, die meisten Geistlichen unterzeichnen es doch, ohne sich die Mühe zu nehmen, auch nur das Mandement zu lesen, nur um ihre Pfründen zu behalten, nicht um ein wahrhaftiges Zeugniß von ihrer Unterwürfigkeit und ihrem Gehorsam gegen ihre Oberen abzulegen und um zum Frieden der Kirche beizutragen, welcher ihnen wenig Kummer macht. So thun sie diese Handlung, nicht wie sie sollten, Gewissens halber, sondern nur aus dem Beweggrunde des zeitlichen Interesses. Dadurch gewöhnen sie sich mit dem Eide und den Glaubensbekenntnissen ihr Spiel zu treiben, sich aus nichts mehr ein Gewissen zu machen oder ohne Skrupel gegen ihr Gewissen zu handeln. Kurz es wird ihnen dieses wiederholte Unterzeichnen eine Gewohnheit, indem sie mit frevelhafter Gleichgültigkeit Alles, was man ihnen vorlegt, ohne Unterschied unterzeichnen, und bezeugen, was sie nicht wissen.

Dieß würde aber nicht geschehen, wenn der Bischof gar kein Mandement in dieser Angelegenheit erließe, und ich glaube hinreichende Gründe für die Behauptung zu haben, daß *ein offener Widerstand viel mehr Nutzen stiften würde.*

Wir fügen noch Folgendes aus einer Handschrift über die *Einführung der Unterschriften zu Gunsten der päpstlichen Gewalt* in Frankreich bei. Die Verpflichtung, sich den päpstlichen Erlassen zu unterwerfen, wurde sehr geschärft durch: Libelli de ecclesiastica et politica potestate eleuchus, pro suprema Romani pontificis in ecclesiam authoritate 1612, von du Val. Ihn charakterisirt seine Abneigung gegen die Autorität der heiligen Schrift, als eines todten Gesetzes. Nach seiner Ansicht gab es zu der Apostel Zeiten darum so wenige Sekten, weil damals die Kirche nicht durch die noch nicht bestehende Schrift regiert werden sollte. Als 1628 die theologische Fakultät in Paris sich damit

befaßte, zu beſſerer Zucht Regeln und Unterſchriften für die Baccalaureu feſtzuſetzen, verlangte ein Theil, man ſolle der Akte, welche der Baccalaur (faisant ses actes de théologie) zu unterſchreiben hatte, und namentlich den Worten: Imprimis protestor quod nihil intendo dicere, quod obviet aut sit dissonum sacrae scripturae aut definitionibus sacrorum conciliorum, aut etiam determinationibus sacrae facultatis theologiae, matris meae, quibus adhaereo et semper adhaerere intendo, noch beifügen: decretis summorum pontificum. Dagegen hat nach den gallikaniſchen Juriſten, unter welchen ſich Hotman und Pithou (1584) auszeichnen, die gallikaniſche Kirche nicht alle Kanones und Dekretal-Briefe ohne Unterſchied angenommen, welche in der alten Sammlung, dem corpus canonum, enthalten ſind, nicht einmal alle bis auf Gregor II. Obgleich die Verpflichtung der Baccalauren: suivant les saints decrets et canons, dieſe alle ohne Unterſchied verbindlich zu machen ſcheine; aber man iſt in Wirklichkeit, nicht auf die ſeitdem gemachten und compilirten Dekrete verpflichtet, noch auf die Dekretalen und Bullen, welche man gegenwärtig Konſtitutionen und apoſtoliſche Briefe nennt, wenn ſie irgend den älteren, anerkannten widerſprechen. Man beruft ſich dafür auf Juſtinian, welcher nur jenen, der Schrift und den durch die vier erſten Koncilien beſtätigten Kanones, Geſetzeskraft gegeben. In dieſen aber wird man gewiß nichts davon finden, daß ein Fürſt durch den Papſt abgeſetzt werden könne. Nur einige Bettelorden hätten zuerſt privatim in ihre Baccalaur-Unterſchrift das decretis summorum pontificum geſetzt und erſt ſeit der Ligue ſey es freiwillig öfters geſchehen. Die Bulle Unam sanctam und die jeſuitiſchen Königsmörder machen es dringend nöthig, daß man an dem unwandelbaren Grundgeſetze feſthalte. Das Saliſche Geſetz würde ja ſonſt durch ſolche Eingriffe ganz aufgehoben. — Alſo lehren die gallikaniſchen Juriſten; aber auch ſie ſtehen in Gefahr, in einen Papismus zu verfallen, in die Cäſareo-Papie.

Beilage XVII. Zu Seite 221.

Geſchichte der Familie Perier. Die Herausgabe von Pascals Gedanken über die Religion.

Unter den Papieren der Fräulein Perier fand ſich auch ein Bericht von 1661 über den damaligen Stand des Janſenismus in Clermont; man muthmaßte, der Verfaſſer ſey ein Jeſuite aus dem Kollegium von Montferrand: Wenn die Auvergne die Sekte der Janſeniſten in ihrer Geburt gehegt hat, heißt es darin, da ſie die Wiege der Arnauld, Bourzeys, Bruſſe, Rebours, la Porte, Mauguin (Präſident an der cour des monnaies, Verfaſſer der vindiciae praedestinationis) und Pascals war, ſo trug die Stadt Clermont namentlich viel zu ihrer Vorbereitung und Erhaltung bei. Denn da die Geiſter dieſer Provinz gewöhnlich hartnäckig auf den Anſichten beharren, wovon ſie einmal eingenommen ſind, konnten die Entſcheidungen der Kirche und die Befehle des Königs die Samen des Irrthums nie ganz erſticken. Einige bekennen ſich ſogar öffentlich dazu. Die Sekte beſteht aus mehreren Laien beiderlei Geſchlechts;

die bedeutendsten sind Montorsier, Präsident an der cour des aydes; Perier, Rath an demselben Gerichtshofe, und seine Frau; Guerrier, Advokat, Baudouin, eine Hebamme, welche Arnauld in seinen Briefen an Pascal grüßt, ganz besonders aber Domat, Advokat des Königs am Presidial zu Clermont. Da dieser einen etwas lebhaften Geist hat und sich allein mit dem Studium dieser Materien befaßt, gilt er für den geschicktesten, hält seinen Verbündeten Vorträge und verführt (corrompre) einen Theil der Jugend, die das Gerichtspalais besucht. Es scheint nicht, daß die Geistlichen sich in die Partei eingelassen, ausgenommen Courtin, Dekan der Kollegial-Kirche St. Amable zu Riom, einen bekannten Jansenisten, welcher oft nach Clermont kommt, der Kabale Beistand zu leisten. (Es ist eine in der katholischen Kirche befremdende Erscheinung um einen Verein zur Erbauung, der bloß aus Laien besteht.) Man muß einige geistliche Korporationen mit Stillschweigen übergehen, in welchen mehrere Privaten Grund zu gerechtem Verdachte geben.

Diese neuen Dogmatisten sind von ihrem falschen Eifer so erfüllt, er ist so blind und glühend, daß sie bei allen Gelegenheiten ihre eigene Verstellung verrathen, ob sie gleich sagen, sie seyen keine Jansenisten, sich nur Schüler von St. Augustin und St. Thomas nennen, und behaupten, der Jansenismus sey eine bloß eingebildete Ketzerei. Sie verrathen sich aber durch ihr Schelten gegen den römischen Hof, gegen die neuen Konstitutionen und gewisse in der Kirche allgemein angenommene Uebungen. Sie ehren und loben mit gehässigen Uebertreibungen die Gelehrsamkeit und die Tugend aller Leute, die von ihren Irrthümern angesteckt oder derselben verdächtig sind. Sie führen diese Reden nicht bloß in den Gesellschaften, sondern auch auf den öffentlichen Plätzen und beinahe auf den Lilienblumen (im Parlamente).

Um ihre Faktion näher verbunden zu halten, werden in ihren Häusern viele geheime Versammlungen gehalten, wie auch in den Häusern einiger verdächtigen geistlichen Korporationen. Der Ort ihrer gewöhnlichen und regelmäßigen Konventikel aber ist das Haus von Bienassis, 200 Schritte außerhalb der Stadtmauer, welches Perier gehört. Hier versammeln sich Männer und Weiber an Sonn- und Festtagen; man konnte bis jetzt noch nicht entdecken, welches ihre Uebungen waren, indeß lassen der fleißige Besuch, die Zeit, welche man dabei zubringt, die Vorsichtsmaßregeln, welche sie nehmen, um es geheim zu halten, das Alles läßt auf irgend ein Mysterium der Ungerechtigkeit schließen. Es ist wahrscheinlich, daß man daselbst die schönsten Maximen der Kabale preisgibt und zur Erholung gewisse geschriebene Zeitungen vorliest, welche ihnen regelmäßig wöchentlich zweimal von ihren Brüdern in Paris zukommen und die für ihre Partei günstige Nachrichten enthalten. Durch diese Korrespondenz halten sie die Leichtgläubigkeit der Schwachen zum Besten und verbinden sich stärker gegen die Einheit der Kirche.

Ihr Geist muß in einer erstaunlichen Verwirrung seyn, da die Reform, womit sie so viel Parade machen, auf (praktische) Freigeisterei hinausläuft. Man hatte vor einigen Jahren einen Zufluchtsort für ausschweifende Weiber errichtet; es war dieß von ausgezeichnet frommen Leuten mit Zustimmung des Bischofs (Louis d'Estaing, Gegner der Jansenisten) und des Presidials geschehen, einige Geistliche, mit Räthen des Presidials und anderen Laien verbunden, hatten die Direktion. Man räumte dadurch

den öffentlichen Skandal und die Gelegenheit zur Sünde weg, man wirkte auf die Bekehrung der schon preisgegebenen Personen und hielt die anderen durch die Furcht, ihre Freiheit zu verlieren, im Zaum. Jedermann bewunderte den Erfolg dieser Bemühungen; nur die Jansenisten mißbilligten sie. Domat und der königliche Prokurator, den er nach Belieben leitet, unterwanden sich die Anstalt zu zerstören, unter dem Vorwande, daß man in ihre Amtsbefugnisse Eingriffe gemacht, und indem sie den Zufluchtsort als ein Gefängniß darstellten. Sie ließen die Bewohnerinnen herausführen, selbst Diejenigen, welche ihr Verlangen zu bleiben bezeugten, um ihre Bekehrung zu befestigen und der unglückseligen Nothwendigkeit des Rückfalls zu entfliehen. So ist denn das fromme Unternehmen ganz ruinirt. Domat aber konnte sich nicht enthalten, einigen Leuten seinen geheimen Beweggrund zu entdecken, indem er ihnen die Stelle von Augustin, im zweiten Buch de ordine citirte: auser meretrices de rebus humanis, turbaveris omnia libidinibus. Hätte er noch tiefer in die angebliche Lehre Augustins eindringen wollen, würde er ohne Zweifel sein Verfahren durch die beiden schönen Principien des Jansenismus gerechtfertigt haben, daß ohne die Gnade, welche Allen fehlt, die sündigen, die Begierde eine Nothwendigkeit zu sündigen auferlegt, und daß es eine Sünde ist, sich des Bösen bloß aus Furcht vor der Strafe zu enthalten.

Da der Bischof das von ihnen angefachte Feuer großentheils erstickt hat, suchen sie alle mögliche Gelegenheit, ihn zu ärgern. Der Lieutenant-Criminel ließ aus Rache dafür, daß der Bischof die Lobeserhebungen für den Jansenisten Mauguin in der Vorrede zu einer philosophischen These gestrichen, ohne allen Grund einen seiner Almoseniere verhaften. Deßgleichen that er bei einem unbedeutenden Streite, der unter Geistlichen der Stadt vorgefallen, ob man gleich an das geistliche Gericht appellirt. Denn da sie ihren Irrwahn durch die Kirche verdammt sehen, nehmen sie Rache an ihr, indem sie die Geistlichen verfolgen. Ihre Frechheit geht so weit, daß sie selbst gegen die Port-Royal betreffenden Befehle des Königs, als gegen eine tyrannische Gewaltthat, deklamiren.

Am meisten ist aber zu beklagen, daß sie aus der Verläugnung ihrer Ueberzeugung ihr Glaubensbekenntniß machen. Denn nachdem der Beschluß des Staatsraths vom 15. April 1661 erschienen, erklärte einer der Bedeutendsten unter ihnen laut, er werde das von der Klerusversammlung aufgesetzte Glaubensbekenntniß unterschreiben, weil der König es wolle, werde aber in seinem Inneren glauben, was ihm gefiele.

Die beiden Töchter Perier, selbst die jüngere, Margarethe, an welcher das Wunder geschehen, hatten im Frühjahr 1661 sich aus Port-Royal entfernen müssen. Aber das Gedächtniß an die Dornenkrone und das durch sie gewirkte Wunder blieb immer der Träger der Freundschaft Port-Royals und der Familie Perier. Konnte sie sich je lösen oder erschlaffen, wie die Freundschaften der Welt, da ihr das Mysterium des Leidens und des Versöhnungstodes Christi das Siegel aufgedrückt hatte?

Das Wunder behielt seinen Gedächtnißtag, welcher wie in Port-Royal, so auch in der Kathedrale von Clermont durch eine eigene Messe gefeiert wurde.

Dieß spricht sich auch in einer Reihe von Briefen der Nonnen von Port-Royal, namentlich an die jüngere Perier aus. Man betrachtete ja Margarethe immer als ein Glied des Hauses, welches nur durch Gewalt,

also nur äußerlich davon getrennt worden. Man pries die Schwestern glücklich, daß sie nach dem Muster der ersten Kirche im älterlichen Hause als gottgeweihte Jungfrauen leben. Den 29. März 1666 schreibt Arnauld an Madame Perier: die Gnade, daß Gott sie die Arbeit lieben läßt, ist für sie ein wichtiges Bollwerk gegen die gefährlichste Versuchung. Um aber den Herrn noch mehr zu vermögen, sie in diesem Geiste zu erhalten, ist es gut, daß wenigstens ein Theil ihrer Arbeit für die Armen sey, damit die brüderliche Liebe sie treibe, mit mehr Lust daran zu seyn.

Die schweren Zeiten von 1664 bis 1669 hatten die Fortsetzung des schriftlichen Verkehrs unmöglich gemacht. Allein kaum hatte der Kirchenfrieden die Thore Port-Royals wieder geöffnet, so bezeugte die Familie Perier den herzlichen Antheil, welchen sie, wie bisher an dem Leide, so nunmehr an der Freude des Hauses nahm. Die Schwester Angelika von St. Johann (Arnauld) antwortet Perier darauf 31. August 1669: Ich gestehe, daß wir uns von Ihrer Freundschaft durchaus versprachen, was wir nun erfahren, und daß wenn alle Welt sich an uns geärgert hätte, wir gewagt hätten, die Zuversicht zu behalten, Sie würden es nie thun. Denn das Mysterium der Schmach Christi, welches die Gelegenheit unserer Einigung mit Ihrer Familie gewesen, mußte Sie stark machen gegen diese so allgemeine Versuchung, welche die Meisten vermag, Christum zu verlassen, wenn man ihn mit Dornen gekrönt sieht. Uns aber darf nichts anhänglicher an ihn machen, nachdem wir erfahren, wie heilsam uns seine Dornen gewesen. Diese Dornen haben ja die Blüthen des Friedens getragen, deren Anmuth wir anfangen, uns zu erfreuen; ihre wahren Früchte freilich werden sich nicht hier unten sammeln lassen, da unser Leben hienieden ein beständiger Krieg ist.

War nicht der beinahe gegen alle Hoffnung geschenkte Kirchenfrieden eine Erneuerung desselben Wunders, welches zuerst durch die Dornenkrone geschehen und Port-Royal schon einmal am Rand des Untergangs gerettet hatte? Der Glauben aber an Christi Leiden und das stumme, gottergebene Leiden in seiner Aehnlichkeit war es, worauf zu allen Zeiten die Palme des Friedens, des Sieges wurzelte.

Die Schwester Magdalena von St. Christine Briquet bittet 7. Januar 1679 Margarethe um Nachricht von ihrer eigenen und ihrer Schwester Gesundheit, damit, wenn wir uns nicht Eures Wohlseyns freuen können, wir wenigstens Theil nehmen an den Prüfungen, welche Euch zu senden es Gott gefällt, und an den Dornen, womit er Euch krönen will. — Bald darauf war durch die Ungunst des Hofes gegen Port-Royal der schriftliche Verkehr durch die Post wenigstens gefährdet und man verabredete die Briefe mit den Buchstaben des Alphabets der Reihe nach zu bezeichnen, um zu wissen, ob etwa einer unterschlagen worden.

Man bezeugte sich durch kleine Geschenke gegenseitig die Freundschaft. Die Fräulein Perier wollten durch ihrer Hände kunstreiche Arbeit einen Altar in Port-Royal schmücken. Die Nonnen aber theilten mit ihnen den köstlichsten Schatz des Hauses, die Reliquien; die einmal gefaßten Reliquien blieben freilich immer unantastbar; aber man sandte einen Knochen des Märtyrers Faustus. Die Mutter, schreibt Marie Charlotte von St. Klara (Arnauld), läßt noch Pulver von den Knochen des Märtyrers St. Fort beifügen, dessen Körper ganz in Port-Royal de Paris war. Da der größte Theil davon ganz in Staub verwandelt ist und deßwegen in gläserne

Fläschchen gethan und da man die Gewohnheit hatte, die Reliquien unter den zwei Häusern zu vertheilen, wenn sie groß genug dazu waren, so hatte man hieher (nach Port-Royal des Champs) eine von diesen Fläschchen mit Knochenstaub geschickt, woraus man dieses Wenige genommen, mit dem Bedauern, nicht mehr thun zu können.

Erst der Kirchenfrieden (1668) erlaubte mit den Gedanken Pascals über die Religion hervorzutreten, die er gleichsam nur auf Papier-Fetzen zurückgelassen, und welche zu ordnen, ja auch nur zu entziffern, keine geringe Arbeit war. Die einzelnen Papiere fanden sich in Päckchen zusammengefädelt. Pascal hatte überdieß mit St. Cyran die schlechte Handschrift gemeinschaftlich; über der Entzifferung der Briefe dieses hatte eine Tochter d'Andilly's beinahe das Gesicht verloren. Pascal hatte ja nur für sich die einzelnen Gedanken und Andeutungen notirt; wie man sie noch auf den Handschriften der königlichen Bibliothek in Paris auf anderes Papier aufgepappt findet. Das Meiste ist von Pascals Hand selbst, Einiges auch diktirt. Der Enkel von Madame Gilberte Perier, Domherr in Clermont, schenkte diesen Folianten, nebst einer sehr leserlichen Kopie, worin die Gedanken schon nach Materien eingetheilt sind, 25. September 1711 an die Bibliothek von St. Germain des Prez.

Man war aber gleich Anfangs nicht durchaus einig, welchen Gebrauch man von diesen Materialien machen sollte, ob einen etwas freieren, oder ob man Alles wörtlich und buchstäblich wiederzugeben habe. Dieser letzteren Ansicht war Madame Perier, und man durfte ihren Wunsch um so weniger unberücksichtigt lassen, als sie noch zwei Hefte Materialien zurückhielt. Sie fürchtete, man möchte den Ruhm ihres Bruders schmälern, indem man ihn durch Korrekturen vermehren wolle. Am meisten verdient machte sich um die Anordnung der Herzog von Roannes, aber es unterstützten ihn dabei Arnauld, Nicole, de Trewille, du Bois, de la Chaise und der älteste Sohn von Madame Perier, Stephan. Auch der unglückliche Graf von Brienne schreibt sich einen bedeutenden Antheil an diesen Arbeiten zu. Er versichert in seinem Briefe vom 7. December 1668 Madame Perier, daß man keine Veränderungen, sondern nur Verschönerungen und Erläuterungen beigefügt, die Pascal gewiß selbst gemacht hätte. Man könne, ohne die christliche Aufrichtigkeit zu verletzen, sagen, man gebe die Fragmente, wie sie aus der Hand des Verfassers gekommen. Er bittet sie um Zustimmung zum Druck und um die Hefte, welche sie noch in Händen habe. Noch ehe dieses Schreiben Brienne's abgegangen, lief ihre Zustimmung ein; deßhalb fügt jener bei: Ihr Sohn ist froh, nun bald mit seinen dringenden Anforderungen bei uns zu Ende und nicht mehr verpflichtet zu seyn, sich uns mit einer Hartnäckigkeit entgegenzustellen, deren Gründe wir nicht recht zu durchschauen wußten. Denn die Wahrheit nöthigte ihn, uns nachzugeben, und doch gab er nicht nach und kam immer wieder auf den Streitpunkt zurück, und die Sache ging mannigmal so weit, daß wir ihn nicht mehr für einen Normannen ansahen, welche doch von Natur gefällig sind, sondern für den hartnäckigsten Auvergnaten. (Mit Obigem zusammen ein Beitrag zur Charakteristik der Arnauld, folglich des Jansenismus.)

Auch auf die Approbatoren mußte man Rücksicht nehmen, welche natürlich nichts vertreten wollten, was ihnen hätte Verantwortlichkeit machen können, und doch bedurfte man ihrer sehr, auch Männer, welche

nicht im Geruch des Janſenismus ſtanden, um die Hinderniſſe zu überwinden, welche die Feinde zum voraus gegen das Buch erhoben. Arnauld hielt den Grundſatz feſt, es ſey beſſer durch Milderung einiger Ausdrücke zum voraus zu helfen, als nachher durch Apologien: So haben wir es auch mit den Considerations des Dimanches et des Fêtes von St. Cyran gehalten, welche Savreux gedruckt. Einige von unſeren Freunden hatten ſie vor dem Druck durchgeſehen und Nicole, welcher ſo genau iſt, hatte ſie nach dem Druck noch einmal geprüft und viele Kartons gemacht. Indeß haben die Doktoren, welchen ich ſie zur Approbation übergab, noch viele Bemerkungen gemacht, wovon uns mehrere begründet ſchienen und uns veranlaßten, noch neue Kartons zu machen. Die Freunde ſind immer weniger geeignet ſolche Prüfungen vorzunehmen, als indifferente Perſonen, weil die Liebe zu einem Werke jene nachſichtiger macht, ohne daß ſie daran denken, und folglich weniger ſcharfſichtig.

Gegen das Ende des Jahres 1669 erſchien das Werk mit der Approbation einiger Biſchöfe und vieler Doktoren. Nichts deſto weniger machte der Erzbiſchof von Paris, Perefixe, ehe es verkauft wurde, den Verſuch, den Janſeniſten den Vortheil aus den Händen zu wenden, welchen die Verbreitung dieſes aus ihren Händen hervorgegangenen Werks nothwendig für ſie hatte. — Er ließ den Verleger, Desprez, dringend um ein Exemplar angehen. Dieſer gebrauchte Ausflüchte, um zuvor Arnauld um Rath zu fragen, was er zu thun habe. Er fand den Doktor bei der Herzogin von Longueville. Man erkannte hier, in dieſem Kreiſe, in dem Benehmen des Erzbiſchofs ſogleich die Abſicht, ſich das Recht anzueignen, daß man nur mit ſeiner Erlaubniß ſolche Bücher in Paris drucken dürfe; was man als eine Art von Inquiſition anſah.

Desprez erzählt mit einem gewiſſen Humor, wie er ſich ſofort zum Erzbiſchof auf den Weg gemacht (je m'en allai donc à la garde de Dieu voir le dit seigneur), wie der Almoſenier ihn lobte, daß er ſo pünktlich ſey und mit dem Buch ſo gut Wort gehalten. Der gute Buchdrucker war ein wenig verlegen, daß er ſeinen Sonntagsrock nicht angezogen hatte. Kaum hatte der Almoſenier ihn gemeldet, als ihm ſchon die Thüre geöffnet wurde; er erzählt ſelbſt mit ſchlauer Selbſtgefälligkeit: Beim Eintritt in das Gemach des Erzbiſchofs machte ich eine tiefe Verbeugung und fuhr damit fort, bis ich in ſeine Nähe gekommen. Der Prälat redete mich an mit einem: Guten Tag, Herr d'Esprez; dieſe Anrede galt viel, ſo groß war der Ausdruck der Güte und Zärtlichkeit, womit er es ſagte. Dieſes ſchöne Wetter trug viel dazu bei, mir für die Antworten, worauf ich mich gefaßt machte, Zuverſicht einzuflößen. Ich hatte die Ehre, zuerſt zu ſprechen.

Desprez ſtellte ſich, als merkte er nichts von der Schlinge, welche man ihm legte; er bezeugte ſein Leidweſen, daß das Verlangen des Erzbiſchofs, das Buch zu ſehen, ſeinem Pflichteifer vorausgeeilt. — Der Erzbiſchof betrachtete den Einband (darauf man ſein Wappen geſetzt) und ſagte zu mir: Das iſt ja ganz gut, ganz gut. Dieſer neue Beweis von Güte richtete meinen Wunſch ſehr auf, der nicht die ganze Feſtigkeit hatte, welche ich hätte wünſchen mögen. Der Prälat ſagte darauf zu mir: Ein ſehr geſchickter Mann, welcher indeß nicht Theologe ſey (de la Motte-Fenelon), habe ihm geſagt, das Buch ſey vortrefflich, nur finde ſich etwas darin, was die Janſeniſten begünſtigen könnte. Man ſollte lieber einen

Karton machen, da es ihm wegen seiner Achtung für Pascals Andenken leid wäre, wenn der Verkauf deßhalb vielleicht eingestellt werden müßte. Es ist doch charakteristisch, fuhr er fort, daß diese Leute nicht umhin können, von ihrer Gnade zu reden; sie wollen eine Sache, von welcher man doch nur sagen kann: O altitudo! (o Tiefe!) zu einem Glaubensartikel machen und betrachten als Ketzer, wer nicht daran glaubt wie sie.

Nun rückte der Erzbischof aber erst mit seiner Absicht heraus: Ich habe etwas, was den Verkauf Ihres Buches sehr befördern könnte; es wäre gut, dieß vorn hin zu setzen. Es ist ein schriftliches Zeugniß des Pfarrers von St. Etienne über die Gesinnung, in welcher Pascal gestorben.

Der Prälat zeigte dem Buchdrucker das Papier, allein dieser wußte höflich auszuweichen; der Erzbischof sagte viel zu Ehren Pascals und versicherte, wenn man ihn darum angegangen hätte, würde er dem Buche gerne seine Approbation gegeben haben. Indem er es ansah, wandte er sich an einen Almosenier: Ich finde es doch befremdend, daß man Bücher, welche die Religion betreffen, nur so druckt, ohne mir auch nur etwas davon zu sagen, ohne meine Theilnahme. In Paris allein geschieht dieß; denn in allen andern Diözesen wagte man nichts zu drucken, was die Erbauung betrifft, ohne Theilnahme des Bischofs und der Großvikare. Ist es nicht wahr? — Allerdings, Monseigneur, und es ist dieß von großer Wichtigkeit, antwortete natürlich der Almosenier.

Ich muß noch daran denken. Und warum, wandte er sich an Desprez, warum habt ihr nicht die Approbation meiner Professoren genommen?

Wenn wir dazu verpflichtet würden, so könnten wir nichts Besseres thun, als unsere Werkstätten schließen. Denn da diese Herren viele Geschäfte haben, so geben sie sich nur dann die Mühe, unsere Bücher zu lesen, wenn sie nichts mehr zu thun haben. Sie behalten einen Band ein halbes Jahr, und gefällt er ihnen nicht, so geben sie ihn ohne Approbation zurück, und sogar ohne einen Grund anzugeben, warum sie diese verweigern.

Geben Sie mir ein Buch, wie dieses, erwiderte der Prälat, ich werde es Ihnen in vierzehn Tagen gelesen und examinirt zurückgeben.

Das glaube ich wohl, sie würden es aus Gehorsam und Ehrfurcht für Ihre Würde thun; wenn sich aber Unsereiner an sie wendet, so sehen sie einen als Nichts an.

So wußte der schlaue Buchdrucker den schönen Worten und den Schlingen des Erzbischofs zu entgehen, welcher durch die Glocken von Notre-Dame zur ersten Vesper von Weihnachten abgerufen wurde. Und so erschien denn das Buch sogleich und wurde allenthalben verkauft.

Es ist aber bezeichnend genug, daß es dem Erzbischof gerade bei diesem Buche unangenehm fühlbar wurde, daß er keine Censur über diese Bücher dem Herkommen gemäß anzusprechen hatte.

Der Erzbischof wiederholte an Perier noch einmal schriftlich das doppelte Anerbieten, daß er eine Approbation der Gedanken geben wolle, wenn man das Beurier abgedrungene, auf unsicheren Deutungen beruhende Zeugniß der zweiten Ausgabe vordrucken würde. Allein man lehnte das gütige Anerbieten auf eine artige Weise ab. Perier antwortet nur, Pascals Rechtgläubigkeit sey so anerkannt, daß sie dieses Zeugniß nicht nöthig habe. — Er beruft sich in dem Briefe an Beurier darauf, daß selbst die abgefallene Schwester Flavie, welche Pascals Aufsätze gelesen, den Grund

und das Wesen seiner Differenzen mit den Theologen von Port-Royal bezeugen könne. Nach dem Tode des Erzbischofs (1671) nahm Beurier sein Zeugniß, als auf einem Irrthum beruhend, zurück und beklagte sich, daß jener sein Versprechen, keinen Gebrauch davon zu machen, nicht gehalten, sondern es dem Jesuiten Annat zur Veröffentlichung mitgetheilt.

Die Rücksicht auf diese Angelegenheiten verhinderte auch, daß das Memoire von Madame Perier über ihren Bruder den ersten Ausgaben beigedruckt wurde, ob sie dasselbe gleich schon längst aufgesetzt hatte. Zu Ende des Jahres 1681 beabsichtigte ein H. Audigier, dieses Memoire, wovon er sich eine Abschrift verschafft, drucken zu lassen. Sie war um so mehr dagegen, als er eine Vorrede über Pascals angeblichen Widerruf beisetzen wollte, ob er gleich sehr schlecht davon unterrichtet war; sie schreibt ihm: das Memoire habe sie schon vor 20 Jahren geschrieben (also bald nach dem Tode), aber nur zunächst für die Familie und für einige nähere Freunde, welche sie darum gebeten. Er habe ihr wahrscheinlich durch die beabsichtigte Veröffentlichung einen Gefallen erzeigen wollen, da ihre Familien längst befreundet seyen. Da man ihr einige Kopien davon eigentlich entwendet, haben schon mehrere Bekannte und Unbekannte, in der Ueberzeugung, das Publikum würde dadurch erbaut werden, den Druck beabsichtigt. Da aber Keiner von ihnen es ohne meine Theilnahme thun wollte, habe ich sie gebeten, sich dieser Mühe zu entschlagen, da ich, wenn ich eine Ausgabe beabsichtigte, diese nach einem verbesserten Manuskripte selbst geben würde. Deßhalb habe ich mir auch, um die Sache ganz in meiner Gewalt zu haben, ein Privilegium für den Druck geben lassen. Ich bin überzeugt, daß ich nicht genöthigt seyn werde, gegen Sie davon Gebrauch zu machen und daß Sie mich Herrin eines Guts seyn lassen wollen, welches mir durch so viele Rechtstitel zu eigen gehört.

Ein anderer Brief an Tartière, einen genauen Bekannten von Audigier, zeigt, daß man entschlossen war, gegen diesen auf den Nothfall Gebrauch vom Privilegium zu machen.

Bald darauf wurde das Memoire, namentlich den Amsterdamer Ausgaben der Pensees vorgesetzt. Die ungleich beste, vollständigste Ausgabe dieser ist: Pensées de B. Pascal, rétablies suivant le plan de l'auteur; publiées par l'auteur des annales du moyen age. Dijon, V. Lagier. 1835.

Von jetzt an bilden in den Familienpapieren der Pascal-Perier die Trost- und Beileids-Briefe einen wesentlichen Theil und einen fortlaufenden Beweis der Verbindung mit Port-Royal. Wir holen hier Einiges aus den bei Gelegenheit von Pascals Tod an Madame Perier geschriebenen Briefen nach. — Die Mutter Agnes (Arnauld) schreibt ihr 20. August 1662: Sie sind, meine theure Schwester, die Einzige, welche die Erbschaft eines an Gütern Gottes so reichen Bruders und einer Schwester zu sammeln hat; der Herr wird diese sonder Zweifel auf Sie übergehen lassen, wenn Sie dieselben um den Preis Ihrer Einsamkeit und der Beraubung kaufen wollen, worein er Sie ja durch die Trennung von so theuern Personen versetzt; wenn man irgend den Namen Beraubung oder einer wahren Entfernung einer Abwesenheit geben kann, wodurch jene Ihnen gegenwärtiger geworden, als sie es in der Welt seyn konnten. Denn da Gott überall ist, werden Sie diese Abgeschiedenen immer in ihm finden, in welchem sie leben. — Und bei uns werden Sie die Stelle der

beiden Personen einnehmen, welche uns so innig verbunden waren; und ich bitte Sie, meine theure Schwester, das Anerbieten anzunehmen, welches ich Ihnen damit mache.

De Saci erinnert die Schwester daran, daß Gott ihr die Gnade geschenkt, sich ihm ganz zu ergeben; eben darum habe sie aber Gott den (Bruder) schenken müssen, welchen sie eben so geliebt, wie sich selbst. Der Abbe de la Lane, welcher sich damals auch verborgen halten mußte, schreibt: Gott trennt uns Alle und trennt uns von Allem. Ihn allein müssen wir ansehen, um Alles zu besitzen, indem wir Alles verlieren. Ich bitte ihn, daß er Ihr Trost und Ihre Stütze sey.

Florin Perier hatte 1669 Stephan, seinem ältesten Sohne, dem Zöglinge seines Großvaters Pascal und der Schulen von Port-Royal, welcher die letzten Jahre um seinen Oheim Pascal gelebt, seine Rathsstelle an der Cour des Aides in Clermont übergeben und starb Mittwoch den 25. Februar 1672, in einem Alter von 67 Jahren. Er hatte dem Familienwappen 1656 ein Auge beigefügt, mit Beziehung auf das Wunder an seiner Tochter. Seit die Gnade seinen Geist erleuchtet und sein Herz erwärmt, blieb er Gott getren und verband mit allen möglichen guten Werken die Abtödtung des Fleisches. Noch zwei Tage vor seinem unerwarteten Tode hatte er an einem Beamten einen großen Erweis seiner Feindesliebe gegeben, indem er ihm aus eigener Bewegung eine starke Summe anbot, wodurch es diesem moglich wurde, seine Stelle zu behalten, welche ihn und seine Familie nährte.

Im Jahre 1675 führte Madame Perier ihre beiden jüngeren Söhne nach Paris, damit sie sich frei über den Stand erklären sollten, welchen sie zu wählen hatten, zwischen der parlamentarischen und der kirchlichen Laufbahn. Der General des Oratoriums Ste. Marthe erlaubte ihnen die theologischen Vorlesungen in St. Magloire zu besuchen. Moret und der nachmals berühmte jansenistische Abbe Düguet waren hier ihre Lehrer. Sie machten auch Bekanntschaft mit Mallebranche und Quesnel; jeden Abend waren sie bei Dr. Arnauld und Nicole, welche damals geradeüber von St. Magliore wohnten.

Madame Perier fühlte sich glücklich, als 1677 ihr zweiter Sohn Louis entschlossen war, in Gottes Dienst zu treten, d. h. Geistlicher zu werden, zumal da Gott ihn sich zum Eigenthum mache, ehe noch die Welt ihn angerührt. Als nun auch der jüngste, Blaise, sich dazu berufen fühlte, sah sie eine große Bürgschaft für sein wahres Glück darin. Gott weiß es, schreibt sie an ihn, und ich glaube vor euch dieses Zeugniß von mir selbst ablegen zu müssen, daß ich bei der Erziehung meiner Kinder nie eine andere Absicht gehabt, als sie würdig zu machen, ihm geweiht zu werden. Ihm habe ich sie dargebracht vom Anfang ihrer Geburt an, habe diese Opfergabe nie zurückgenommen und wüßte keine größere Freude, als sie angenommen zu sehen. Er weiß auch, daß, was sich in meiner Familie Dawiderlaufendes ereignet (die Verheirathung des Aeltesten), nicht aus meiner Anregung geschehen, noch um meiner Geneigtheit wegen, sondern aus Furcht, Gottes Befehlen nicht nachzukommen. Ich hätte vielleicht besser gethan, meiner Ueberzeugung zu folgen und mich nicht der Aengstlichkeit meines Naturels zu überlassen; aber es steht uns nicht zu, über die Leitung der Vorsehung zu raisonniren. (Namentlich scheint die Schwägerin nicht zu dem Geist der Familie gepaßt zu haben.)

Die Mutter hatte nur bange, man möchte den Erzbischof von Paris über den Entschluß ihres Sohnes benachrichtigen und diesem Schwierigkeiten auf der Offizialität machen. Es wäre leicht, Dich zu erkennen; ich führe einen bekannten und ausgezeichneten Namen, Deine Taufpathen deßgleichen; Dein Zeugniß wäre vom (verdächtigen) Pfarrer von St. Jakob und vom Seminar St. Magloire. Das Alles könnte Dich verdächtig machen.

(Noch eine andere Schwierigkeit war nicht so leicht zu beseitigen, welche zeigt, wie unordentlich damals die öffentlichen Bücher geführt wurden, und wie man die Aemter immer noch als halbe Familienlehen hatte behandeln wollen. Man hatte nämlich große Mühe, für Blaise seinen Taufschein zu bekommen: Nach dem Tode von Lavigneu hatten sich seine Verwandten der Register über Taufen, Todesfälle, Heirathen bemächtigt, in der Meinung, sein Nachfolger würde ihnen Geld geben, um sie zurück zu bekommen. Dieß ist aber nicht geschehen, und so steht es, wie gesagt. Diese Verwandten wohnen nicht in Clermont, man muß daher zu ihnen an Ort und Stelle schicken; wir wissen nicht, was wir zu thun haben, da ein Auszug dieser Leute keine gesetzliche Gültigkeit hat.)

Die Mutter fürchtete, man möchte ihm das Formular zur Unterschrift aufdringen wollen.

Bei dieser Gelegenheit sprach auch der älteste Bruder Stephan seine Ansicht über das Formular und die Bulle Alexanders VII. aus, und wirft dadurch noch weiteres Licht auf die Ueberzeugung, worin sein Oheim gestorben. In seinem Briefchen vom 8. Mai 1676 sagt er seinem Bruder Louis noch insbesondere: Wenn man es passend fände, daß Du in ein Seminar einträtest, mußt Du einen guten Vorsatz fassen, durchaus nichts zu unterzeichnen, nicht einmal das Formular der vier Bischöfe, noch sonst irgend eins.

Madame Perier und die Ihrigen wurden, selbst nach dem Kirchenfrieden, wiederholt in der Beichte behelligt; man verlangte von ihnen, sie sollten eine Erklärung über die fünf Sätze abgeben. Arnauld, welchen sie darüber um Rath fragten, sagt, es sey dieß eine wahre Inquisition, welche man Laien nie aufgelegt. Sie sollten sich weiter darauf nicht einlassen, sich für die Ohrenbeichte an die Oratorianer in Clermont halten, und sich in Nothfällen bei dem Minister und dem Könige beklagen.

Stephan, welcher sich 1678 verheirathet hatte, starb 11. März 1680. Unter Anderem schrieb Ste. Marthe an die Mutter: Es war nicht die leibliche Gegenwart und der äußere Anblick des Menschen, was dem Besitz Ihres Sohnes für Sie einen so großen Werth gab, sondern Ihre Zuversicht, daß er Sie wahrhaft liebe und mehr noch als Sie die Wahrheit, die Gerechtigkeit, Ihre und seine Seligkeit. Ihre Freude an ihm war ganz auf die Hoffnung gegründet, daß er bis ans Ende diesem Stande fest bleiben werde. — Sie haben zu viel Glauben, um zu wähnen, daß er weniger Ihnen gehöre, seit er mit Gott inniger vereint, und daß er Sie verlassen, weil er in sein letztes Grundwesen zurückgekehrt ist. Ich hoffe vielmehr, daß Sie den Schooß Gottes, in welchem er ist, als einen Ort der Sicherheit für ihn und für uns betrachten. Denn Niemand kann Sie verhindern, ihn hier immer zu finden; hier wird seine Liebe zu Ihnen mit jedem Tage vollkommener und unsterblicher. Ich hoffe, daß Sie Ihrerseits, um ihm immer näher zu seyn als je, ihm, welchen Sie nicht in

das Elend dieſes Lebens zurückrufen wollten, im Geiſte folgen werden. Ich hoffe zu Ihnen, daß Sie alle Ihre Liebe dorthin übertragen, wo die ſeinige iſt, und daß Sie ſich des Standes, worin er iſt, würdig machen, indem Sie nicht mehr ſich ſelbſt, ſondern allein den Willen Gottes ſuchen, und ich wünſche Ihnen, daß dieſer Ihre Freude werden möchte.

Gott, welcher den jüngſten Sohn, Blaiſe, „als eine für die Ewigkeit reife Frucht“ erfand, rief ihn 15. März 1684 zu ſich; er ſtarb in Paris als Diakon. Ihm folgte in einem Alter von 67 Jahren, 25. April 1687, die Mutter, Gilberte Perier; ſie wurde neben ihrem Sohne und ihrem Bruder, Blaiſe Pascal, in der Kirche St. Etienne in Paris begraben.

Die drei übrigen Geſchwiſter wurden nun wieder in Clermont wohnhaft, wo der Bruder Louis zu einem Dekanat an der Kollegialkirche von St. Peter gewählt worden. Louis befragte bei dieſer Gelegenheit Dr. Arnauld um Rath, ob er verpflichtet, ob es für ſein Seelenheil räthlich ſey, daß er täglich Meſſe leſe. Arnaulds Antwort iſt um ſo wichtiger, als ſie auf ſeine Schrift gegen das häufige Kommuniciren und auf die damit zuſammen hängenden Streitigkeiten Licht wirft. Ich könnte Sie, ſchreibt er, auf den erſten Brief St. Auguſtins an Januarius verweiſen; denn was er von der Kommunion ſagt, kann man auf das Meßopfer anwenden. Er ſetzt die Anſicht Derer auseinander, welche nicht dafür ſind, daß man das Abendmahl alle Tage empfange, ſondern die Tage wähle, an welchen man in der beſten Verfaſſung dazu iſt; aber er entwickelt auch, was Diejenigen ſagen, welche meinen, wenn man nur nicht im Stande der Büßung ſey, ſey der Leib des Herrn ein Heilmittel, deſſen man ſich jeden Tag zu bedienen habe. Er läßt die Sache unentſchieden, ohne weder die eine, noch die andere Anſicht verdammen zu wollen, und vergleicht die Einen mit Zachäus, welcher den Herrn mit Freuden in ſeiner Wohnung aufnimmt, die Anderen mit dem Zöllner, welcher ſich nicht für würdig achtete, daß der Herr bei ihm einginge. Daher will er, daß man Jedem die Freiheit laſſe, das zu thun, was die Erleuchtung ſeines Glaubens und ſeiner Frömmigkeit ihm räthlich macht; denn Keiner von Beiden entweiht den Leib des Herrn, im Gegentheil bemühen ſie ſich um die Wette, ihm Ehre zu erweiſen.

Den 9. April 1695 ſtarb auch die ältere Schweſter, Jacqueline Perier, und nun verließ Margarethe Paris für immer, wo die „gens de bien“ (die Anhänger Port-Royals) ſich ſchon an ihrem Anblick erbaut, da die überſchwenglichſten Erinnerungen der göttlichen Gnadenerweiſungen an ihre Perſon gebunden waren. Sie lebte nun mit ihrem Bruder zuerſt in Bienaſſis, dann war ſie Gouvernantin des großen Hoſpitals in Clermont; und als ihre Geſundheit ihr dieß nicht mehr erlaubte, bewohnte ſie mit ihrem Bruder, der indeß Domherr an der Kathedrale geworden, ein kleines Haus in ihrer Nachbarſchaft. Aber auch ihr Bruder ſtarb 13. Oktober 1713, und ſo blieb Margarethe allein übrig von dem von Gott ſo geſegneten Stamme der Pascal-Perier. Sie ſchreibt ſelbſt am Schluſſe einer Erzählung: Dieß war das Leben aller Perſonen meiner Familie. Sie ſind alle in unerſchütterlicher Liebe für die Wahrheit geſtorben. Ich muß ſprechen, wie Simon der Makkabäer, der letzte unter ſeinen Brüdern: Alle meine Verwandten und alle meine Brüder ſind im Dienſte Gottes und in der Liebe der Wahrheit geſtorben,

nur ich bin noch übrig. Möge es Gott gefallen, daß ich nie daran denke, ihr ungetreu zu werden. Um diese Gnade bitte ich ihn von ganzem Herzen.

In ihren letzten Jahren war Margarethe lahm, so daß sie nur an den Sonn- und Festtagen sich in einem Sessel nach der Kathedrale tragen ließ, ihre Andacht zu verrichten. Da sie ein vortreffliches Gedächtniß besaß, wurde sie fleißig besucht, um von ihr die Geschichten zu vernehmen, wobei sie selbst in ihrer Kindheit thätig und leidend mitgelebt. Man verlangte von ihr noch zuletzt, als Bedingung des Sakraments, das Versprechen, daß sie nie etwas gegen die Bulle Unigenitus Geschriebenes lese, und alle Verbindung mit deren Gegnern, namentlich mit den Bischöfen von Montpellier und Sens, abbreche. Sie antwortete aber standhaft: Was mich an diese Bischöfe anhänglich macht, ist ihre Liebe zur Wahrheit. Gott hat sie auf eine besondere Weise erwählt, um die Irrthümer einer Bulle zu bekämpfen, welche so viele Glaubensartikel verdammt.

Margarethe starb 14. April 1733, in einem Alter von siebenundachtzig Jahren.

Die Sammlung von Briefen und Berichten zur Geschichte ihrer Familie, welche sie hinterließ, vermachte sie dem Oratorium zu Clermont. Auf einem darin liegenden Blatte steht: 1763 en entier vérifié. Wohl von derselben Hand sind die Randanmerkungen, welche sich hie und da finden. Diese Sammlung ist die Hauptquelle dieser unserer Arbeit.

Die erste Ausgabe der Gedanken Pascals, welche von der Ausgabe von 1669 (bei Desprez, in 16.) etwas abweicht, ist die Amsterdamer von 1684. Zuerst griff sie Voltaire an in den lettres philosophiques. Rouen 1734 in den Anmerkungen. Gegen ihn schrieb zur Vertheidigung Pascals der Reformirte Bouille am Schluß der Apologie de la metaphysique. Amst. 1753. — Die Ausgabe von 1776, Ein Band in 8., London, ist von Condorcet; die Anmerkungen, welche dieser beifügt, ließ Voltaire 1778 in Genf abdrucken, und fügte eigene hinzu. Die Gedanken Pascals sind auf die Hälfte reducirt und kritisirt; Einiges war eigenmächtig verändert, Anderes aus Pascals Handschriften neu beigebracht. Die Eintheilung durch Condorcet war neu, schärfer, aber zum Theil im Interesse seiner Ansichten.

An Vollständigkeit und Kritik übertraf seine Vorgänger der Mathematiker Bossüt durch die classische Ausgabe von Pascals Werken 1779. Nicht ohne Verdienst ist die von Paris 1803. 12. 2 Bände. Die neueste und beste ist die von Dijon 1835. 8.

Im Jahre 1777 gab Kleuker eine Uebersetzung der Pensées mit Anmerkungen, 1836 Eb eine Bearbeitung; der Danziger Geistliche Blech verspricht uns eine Uebersetzung der theologischen und philosophischen Werke Pascals, wovon (zu Anfang von 1840) der erste Band, die Gedanken über Religion, erschienen ist.

Schließlich erwähnen wir noch eines Marc-Anton Pascal, welcher sich gestellt hatte, als sey er Katholike, ob er gleich Protestant war, und einigen Rathsgliedern von Genf, wo er Verwandte hatte, 1603 Anzeige machte, der Papst, der König von Spanien und der Herzog von Savoyen suchen vereint sich dieses Bollwerks des Protestantismus zu bemächtigen. Der Kardinal Aldobrandini hatte Pascal auch zur Theilnahme an diesen

geheimen Planen zu gewinnen gesucht, und dieser war von Rom nach Genf gereist, die Stadt zu warnen. (Spon, hist. de Gèneve. 1730. Band II. Seite 372. Anm.) Der Protestantismus war während eines Jahrhunderts in Frankreich so sehr verbreitet, daß nicht leicht eine namhafte Familie zu finden seyn möchte, wovon nicht einige Glieder diesem Glauben angehört hätten.

Spinoza

als Metaphysiker

vom

Standpunkte der historischen Kritik.

Von

Dr. Karl Thomas.

Königsberg.
In Commission bei Gräfe und Unzer.
1840.

Eine Schrift, die leider sich genöthigt sieht, vielen von grossen Männern aufgestellten Behauptungen zu widersprechen, darf wohl durch eine Vorrede die Gunst des Lesers zu gewinnen suchen, ohne deshalb ihren Verfasser dem Verdachte auszusetzen, als habe er dem Publikum nicht die Resultate seiner Arbeit, sondern sich selber vorlegen wollen. Zwar müssen jene Resultate selbst den Beweis übernehmen, dass eine so gewagte, und darum so verdächtige Opposition nicht hervorgegangen sei aus blosser Lust am Widerspruche und aus dem kindischen Eigensinne, die eigene Ansicht mit aller Hartnäckigkeit geltend zu machen, doch dürfte vielleicht Mancher darauf Rücksicht zu nehmen geneigt sein, dass die Grundgedanken dieser Schrift schon vor mehr als fünf Jahren, nach meinem ersten gründlichen Studium der Werke Spinoza's, entstanden, so

lange aber zurückgehalten wurden, weil ihre Mittheilung nicht den Beifall eines Mannes erwerben konnte, dessen Urtheilen ich nicht nur damals, sondern auch jetzt noch die höchste Achtung zu widmen verpflichtet mich fühle. Das Gewagte der von mir aufgestellten Behauptungen machte wiederholte Prüfungen derselben nothwendig, und erst als diese zu dem Resultate geführt hatten, dass ich einstweilige Versagung des Beifalls ruhig ertragen und einer Widerlegung durch Gründe eben so ruhig entgegen sehen könne, stand ich nicht an, meinen Gedanken durch die Dissertation de relatione quae inter Spinozae substantiam et attributa intercedit, eine grössere Oeffentlichkeit zu geben. Seitdem ist ein Jahr vergangen, ohne dass die Organe der Kritik irgend eine Rücksicht darauf genommen hätten, welche die Beurtheilung der darin aufgestellten Gedanken auch nur im entferntesten berührte. Deswegen, und weil jene Schrift nicht dem Buchhandel übergeben worden, entschloss ich mich zur ausführlicheren Bearbeitung derselben in deutscher Sprache, hoffend, es werde Jemand sich finden, welcher die Mühe einer gründlichen Beurtheilung derselben nicht scheue, eine Mühe freilich, die nicht gering ist weil sie tiefeindringendes Quellenstudium Spino-

za's fordert. Denn, dass Behauptungen wie die, ich hätte Spinoza nicht verstehen können, weil ich Hegel's Lehren vom Allgemeinen, Besonderen und Einzelnen nicht begriffen habe, und meine Arbeit sei schon vor ihrem Drucke widerlegt durch Herbart's geistreiche Aeusserungen über Spinoza, von mir nicht als Widerlegungen anerkannt werden dürfen, bedarf keines weiteren Beweises: es giebt einen Unterschied zwischen begreifen und für richtig halten, den solche Richter gar zu gerne verwischen möchten. Bin ich auch weit davon entfernt, meine Ansichten deswegen für richtig zu halten, weil sie mir so erscheinen, halte ich es vielmehr nicht für unmöglich, bei einer so schwierigen Aufgabe hier und dort geirrt zu haben, so wird doch nur ein Nachweis dieser Irrthümer aus den Schriften Spinoza's selber mich zur Berichtigung meiner Ansicht zwingen können, und ich hoffe, dass dann noch immer genug Resultate einer nicht unnütz verwendeten Mühe übrig bleiben werden.

Obgleich diese Arbeit ursprünglich ohne allen andern Zweck, als den meiner eigenen Aufklärung über die Lehren Spinoza's unternommen wurde, so zeigte sie sich doch bald dazu brauchbar, als

ein Hinderniss der leidigen Construktionsmethode entgegengestellt zu werden, die heute mit so viel Energie ihr Hauptaugenmerk auf die Verderbung der Geschichte der Philosophie richtet. Dass sie ein solches Hinderniss bilden würde, wäre sie in ihren Resultaten richtig, wird Niemand leugnen können, vielmehr jeder zugestehen müssen, dass sie die ganze Geschichte der Philosophie, wie sie als Ergebniss jener Construktionssucht sich darstellt, umstösst. Schon jetzt aber andeuten zu wollen, wohin diese Resultate führen werden, wäre zu vorlaut, da es sich eben erst um Feststellung und Anerkennung derselben handelt. Diese herbei zu führen ist mit ein Grund gewesen, der mich zur Herausgabe dieser Schrift veranlasst hat, da ich nicht wünschen kann, in der weiteren Verfolgung eines solchen Zweckes auf mein eigenes Urtheil allein angewiesen zu bleiben.

Königsberg, am 3. August 1840.

Karl Thomas.

Spinoza als Metaphysiker.

Erster Abschnitt.

Das Leben und die Schriften Spinoza's.

Lambert van Velthuysen beginnt die im 48sten Briefe in der den Werken Spinoza's beigefügten Sammlung enthaltene Beurtheilung des theologisch-politischen Traktates mit der Erklärung, dass nichts darauf ankomme, zu wissen, zu welchem Volke der Verfasser desselben gehöre, und was für ein Leben er führe. Aus dem Werke selbst gehe zur Genüge hervor, dass der sehr scharfsinnige und gelehrte Verfasser mit böserem Geiste und listiger und verschlagener als irgend Einer die heillose Ansicht der Deisten vertheidigt habe. Er endigt dieselbe mit den Worten, dass er nicht weit vom Wahren abzuirren glaube, in der Erklärung, dass der Auktor mit verdeckten und erheuchelten Beweisen nur reinen Atheismus lehre.

Der Nachdruck, mit welchem Spinoza sich gegen diesen Vorwurf und dessen Begründung vertheidigt, indem er sagt, dass es nur nöthig sei, zu wissen, in welchem Grade er Reichthümer und Ehre, das höchste Ziel aller Atheisten, verachte, um sicher zu bleiben vor solchem Argwohne, hat viele Freunde Spinoza's verleitet, die Vortrefflichkeit seines Charakters auch auf seine Lehre zu übertragen. Indem man aber gleichzeitig diese Art der Interpretation mit auf den Umstand ausdehnte, dass Spinoza ein Jude war, eingeweiht in alle Lehren der Weisen und des Glaubens dieses Volkes, rückte man seine Lehre der Lehre der Kabbala so nah als möglich, und ertheilte ihr dadurch eine ganz falsche Färbung.

Deswegen kann es nicht vermieden werden, von dem so oft behandelten Leben Spinoza's noch einmal zu reden, weniger, um ihn in Beziehung auf den ersten Punkt zu rechtfertigen, denn

diess ist bei der Uebereinstimmung Aller nicht mehr nöthig, als vielmehr um auf einige bis jetzt vernachlässigte Umstände und Thatsachen aufmerksam zu machen, die zur Aufklärung und Beseitigung vieler tief eingewurzelten Vorurtheile über die Werke und Gedanken dieses grossen Weisen dienen können.

Der Atheismus Spinoza's ist ein Ausdruck der Parteiwuth. Die Wissenschaft darf nicht einmal Götzendienerei mit diesem Namen belegen, wie viel weniger also die, wenn auch nicht richtigere, so doch viel erhabnere Ansicht Spinoza's, der, die ganze Natur in seinem Geiste erfassend, Gott nannte und seine Verehrung in die reinste und vollkommenste Erkenntniss jener setzte. Wohl aber ist es die Aufgabe der Wissenschaft, diese kühne Ansicht in einem so klaren Bilde richtig darzustellen, dass dieses allein ohne alle weitere Rücksicht die Basis des darüber auszusprechenden Urtheils bilde.

Baruch Spinoza wurde am 24. November des Jahres 1632 zu Amsterdam von nicht unbemittelten Eltern geboren, die als Portugiesische Juden dort Handel trieben. Lebhafte Phantasie, verbunden mit dem durchdringendsten Verstande, zeigten schon in seiner Kindheit, noch mehr aber in seiner Jugend, wie sehr ihn die Natur begünstigt habe. Deswegen bestimmte man ihn für das Studium der Hebräischen Sprache. Diese Art der Beschäftigung, welche die ganze Gelehrsamkeit der Juden bildete, war nicht im Stande, einem so glänzenden Geiste, wie dem seinigen zu genügen; er zählte noch nicht funfzehn Jahre, als er Einwürfe machte, deren Zurückweisung den geschicktesten Juden Mühe machte, und, wiewohl eine solche Jugend nicht das Alter der Einsicht zu sein pflegt, besass er genug davon, um zu erkennen, dass seine Zweifel den Meister verwirrten; aus Furcht aber, ihn zu reitzen, stellte er sich sehr befriedigt durch dessen Antworten, und begnügte sich, sie aufzuschreiben, um sich ihrer zu gehöriger Zeit und am gehörigen Orte zu bedienen.

Nur die Bibel lesend, war er bald im Stande, keines Auslegers mehr zu bedürfen; er machte so kluge Bemerkungen, dass die Rabbinen nur nach Art der Unwissenden darauf antworten konnten, die, wenn sie sich am Ende sehen, diejenigen, von welchen sie bedrängt werden, Ketzer nennen. Ein so unverstan-

diges Verfahren liess ihn erkennen, dass es unnütz sei, nach Wahrheit zu fragen, weil das Volk, unter dem er lebte, sie nicht kenne; blind aber an die heiligen Bücher seiner Nation zu glauben, wäre, so sprach er, eine zu grosse Liebe des alten Irrthums. Er entschloss sich daher, mit Niemanden zu Rathe zu gehen, als mit sich selber, keine Mühe aber bei der Entdeckung der Wahrheit zu sparen. Es gehörte ein grosser Geist, eine ausserordentliche Kraft dazu, um noch vor dem zwanzigsten Jahre einen solchen Plan zu verfolgen. In der That liess er bald sehen, bis wohin sein Geist und seine Betrachtungen reichen könnten. Denn von neuem die Bibel lesend, schuf er sich Licht durch die Wolken, hinter welchen, wie man ihm gesagt hatte, die Wahrheit sich verborgen hielte.

Nach Prüfung der Bibel las er mit gleicher Genauigkeit zu wiederholten Malen den Talmud, und, eingeweiht in die Kenntniss der hebräischen Sprache, fand er darin keine Schwierigkeiten, aber auch nichts, was ihn befriedigt hätte. Er besass aber genug Urtheil, um seine ersten Gedanken ruhen zu lassen, bevor er sie vor Andern zu rechtfertigen versuchte. Morteira indessen, sein Lehrer in der hebräischen Sprache, ein berühmter Jude, und der am wenigsten unwissende der damaligen Rabbinen, bewunderte die Führung und den Geist seines Schülers, er konnte nicht begreifen, wie ein Jüngling von solcher Einsicht eine solche Bescheidenheit besitzen könne. Um ihn aus dem Grunde kennen zu lernen, stellte er ihn zu wiederholten Malen auf die Probe, und gestand dann, dass er weder an der Schönheit seiner Sitten, noch an der seines Geistes auch nur den mindesten Tadel finde.

Dieser Lobspruch Morteiras vermehrte die gute Meinung, die man von seinem Schüler hegte, ohne diesen selbst eitel zu machen. In Folge einer früh gereiften Klugheit gab er wenig auf die Freundschaft und die Lobsprüche der Menschen. Die Liebe zur Wahrheit war in so hohem Grade seine vorherrschende Leidenschaft geworden, dass er beinahe Niemanden sah: aber welche Vorsicht er auch anwendete, so traf sich dennoch eins von den Ereignissen, bei welchen der Anstand die Flucht vor den Menschen verbietet. Unter denjenigen, welche am stärksten nach einer Verbindung mit ihm brannten, nannten zwei Jünglinge sich seine vorzüglichsten Freunde, und beschworen ihn, ihnen seine

wahren Gedanken zu offenbaren. Sie stellten ihm vor, dass, von welcher Art jene auch wären, er dabei nichts von ihrer Seite zu fürchten hätte, da ihre Neugierde keinen andern Zweck als die Aufklärung ihrer Zweifel kenne. Der junge Schüler, von solcher Anrede überrascht, blieb einige Zeit ohne Antwort; doch noch weiter bestürmt, sagte er lachend, sie hätten ja Moses und die Propheten, diese seien wahre Israeliten gewesen, und hätten schon über alles entschieden, sie hätten ihnen ohne Bedenklichkeit zu folgen, falls sie selber wahre Israeliten seien. Und soll ich ihnen glauben, erwiderte einer der jungen Männer, so giebt es nach meiner Ansicht keine körperlosen Wesen. Gott hat keinen Körper, die Seele ist nicht unsterblich, und die Engel sind keine wirklichen Wesen. Was glaubt ihr, fuhr er fort, sich an Spinoza wendend, hat Gott einen Körper? Giebt es Engel? Ist die Seele unsterblich? Ich gestehe, sagte der Schüler, dass, da ich nichts unkörperliches in der Bibel von Gott finde, es nichts widersinniges habe, zu glauben, Gott sei ein Körper, um so mehr, da Gott gross ist, wie der Prophet sagt, und eine Grösse ohne Ausdehnung und ohne Körper nicht kann gedacht werden*). Was die Geister anbetrifft, so ist es gewiss, dass die Schrift sie nicht für wirkliche, bleibende Substanzen ausgiebt, sondern für blosse Erscheinungen, deren Gott sich bediene zur Offenbarung seines Willens, also dass die Engel und andere Klassen der Geister nur unsichtbar sind in Folge ihrer feinen und durchsichtigen Materie, die nicht anders gesehen werden kann, als Bilder des Spiegels, Träume und Nachtphantome, so wie Jacob im Traume die Leiter sah, an welcher Engel auf- und niederstiegen; deswegen lesen wir nicht, dass die Juden die Sadducäer darum verdammten, weil sie an keine Engel glaubten, denn die Schrift erzählt nichts von ihrer Erschaffung. Was das Wesen der Seele anbetrifft, so bedeutet dies Wort, so oft die Schrift sich dessen bedient, nur das Leben oder dasjenige, was Leben hat. Es würde unnöthig sein, Gründe für ihre Unsterblichkeit zu suchen; im Gegentheil ist dieselbe sichtbar an hundert Stellen, und nichts leichter, als sie zu beweisen, doch ist hier nicht die Zeit noch der Ort, davon zu sprechen.

*) Conf. Tract. theol. polit. Cap. I. pag. 5.

Das wenige, was ihr da saget, erwiderte einer der beiden Freunde, könnte Leute, die weniger begehren als wir, befriedigen, aber es ist nicht genug, um eure Freunde damit abzuspeisen; diesen seid ihr etwas solideres schuldig, zumal da der Gegenstand zu wichtig ist, um nur angedeutet zu werden. Wir verlassen euch jetzt nur unter der Bedingung, dieses ein andermal wieder aufzunehmen.

Spinoza, der nur die Unterhaltung abzubrechen wünschte, versprach ihnen alles, was sie begehrten; in der Folge vermied er jede Gelegenheit, die sie wiederholt zur Erneuerung ihrer Unterhaltung suchten, und sich erinnernd, dass die Neugierde nur selten gute Absichten habe, forschte er nach der Führung seiner Freunde, und fand darin so vieles zu erinnern, dass er mit ihnen brach und sie nicht weiter sprechen wollte. Sobald seine Freunde seine Absicht bemerkten, begnügten sie sich, leise unter einander davon zu sprechen, so lange sie glaubten, es geschehe nur, um sie zu prüfen; als sie aber alle Hoffnung aufgegeben hatten, seinen Sinn zu beugen, schworen sie Rache, und, um ihren Zweck sichrer zu erreichen, fingen sie an, ihn in der Meinung des Volkes zu verdächtigen, und zu sagen, man täusche sich, wenn man glaube, dieser junge Mann werde eine Stütze der Synagoge werden, es scheine mehr, dass er der Zerstörer derselben werden wolle, da er nur Hass und Verachtung gegen das Gesetz Mosis hege; sie hätten sich auf das Zeugniss Morteira's an ihn gewendet, aber seine Gottlosigkeit und den Irrthum Morteira's in seiner guten Meinung von ihm erkennend, seien sie von den ersten Sätzen seiner Lehre mit Schrecken erfüllt worden. Bald wurden diese im Stillen ausgestreuten Einflüsterungen ruchbar, und, als sie die Zeit günstiger zur weiteren Verbreitung derselben erkannten, machten sie den Richtern der Synagoge ihre Anzeige, und erhitzten diese genugsam, um sie dahin zu bringen, Spinoza ohne weiteres Anhören zu verdammen. Obgleich die heiligen Diener des Tempels nicht über den Zorn erhaben sein dürften, so hemmten sie doch das erste Feuer desselben, und liessen Spinoza vor sich laden. Er, der sein Gewissen rein glaubte, ging fröhlich in die Synagoge, wo seine Richter mit niedergeschlagenen Gesichtern und verzehrt von dem Eifer für das

Haus Gottes, ihm sagten: dass sie nach den guten Hoffnungen, die sie von seiner Frömmigkeit gehegt, mit Betrübniss das böse über ihn umlaufende Gerücht vernommen hätten, sie hätten ihn gerufen, um die Wahrheit zu erfahren, in der Betrübniss ihres Herzens forderten sie ihn auf, Rechenschaft abzulegen von seinem Glauben, er wäre des schrecklichsten Verbrechens angeklagt, der Verachtung des Gesetzes, sie wünschten innig, dass er sich reinigen könne, doch wenn er überwiesen würde, so wäre keine Züchtigung gross genug, um ihn zu strafen. Sie beschworen ihn sodann, ihnen zu sagen, ob er sich schuldig fühle, und als er beim Leugnen beharrte, traten seine falschen Freunde auf und behaupteten keck, gehört zu haben, wie er den Aberglauben der Juden verspottet, wie er gesagt habe, sie seien in Unwissenheit geboren und erzogen, sie wüssten nicht, was Gott sei, und hätten doch die Kühnheit, sich, zur Verachtung anderer Nationen, sein Volk zu nennen, das Gesetz sei eingeführt von einem Manne, klüger als sie, in der That aber aus politischen Zwecken; es sei jedoch nicht sehr viel mehr erleuchtet in Bezug auf die Kenntniss der Natur und Gottes.

Diess, verbunden von den Verläumdern mit dem, was er von Gott, von der Seele und von den Engeln gesprochen hatte, erschütterte die Gemüther, sie schrieen Anathema, bevor noch der Angeklagte Zeit zu seiner Rechtfertigung erhalten.

Die Richter vom heiligen Eifer getrieben, ihr verachtetes Ansehn und das entheiligte Gesetz zu rächen, fragen, dringen in ihn, bestürmen ihn. Der Angeklagte erwidert darauf, dass dieses Benehmen sein Mitleid errege, dass er eingestehen würde, wessen sie ihn auf Aussage solch ehrenwerther Zeugen schuldig erklärten, wenn nicht unantastbare Beweise nöthig wären, sie zu begründen.

Indessen war Morteira von der Gefahr seines Schülers unterrichtet, er läuft in die Synagoge, und nachdem er Platz genommen unter den Richtern, fragt er ihn, ob er sich des guten Beispiels erinnere, das er ihm gegeben; ob seine Empörung der Lohn sei für die Mühe, die er auf seine Erziehung verwendet; ob er nicht fürchte, in die Hände des lebendigen Gottes zu fallen. Der Anstoss sei schon gross, noch aber die Zeit da, ihn zu bereuen.

Nachdem Morteira seine Worte erschöpft hatte, ohne die Festigkeit seines Schülers erschüttern zu können, stimmte er einen furchtbareren Ton an, drang als Fürst der Synagoge in ihn, sich für die Reue oder für die Strafe zu erklären, und drohte ihn auszustossen, falls er nicht augenblicklich Zeichen der Erkenntniss blicken lasse.

Der Schüler, ohne sich schrecken zu lassen, erwiderte kühn, dass er das Gewicht seiner Drohungen kenne, dass er zum Lohn der Mühe, die er gehabt, ihn die hebräische Sprache zu lehren, ihm gerne Gelegenheit geben wolle, sich in der Kunst des Bannens zu üben.

Auf diese Worte spie der erzürnte Rabbi all seine Galle gegen Spinoza und entliess nach einigen kalten Vorwürfen die Versammlung; er ging fort, nachdem er geschworen, nicht anders als mit dem Blitze in der Hand zurückzukehren. Aber wiewohl er schwur, so glaubte er nicht, sein Schüler würde die Kühnheit haben, ihn zu erwarten. Er betrog sich in seinem Glauben, denn die Folge zeigte, dass er sich zwar hinreichend von der Schönheit seines Geistes, nicht aber von seiner Kraft oder vielmehr von seiner Hartnäckigkeit unterrichtet hatte.

Spinoza setzte seine Standhaftigkeit nicht nur diesen Drohungen der rohen Gewalt, sondern auch den einladenden Anerbietungen bedeutender Jahrgelder entgegen, mit welchen man seinen Widerruf und sein ruhiges Verbleiben im Schosse der jüdischen Gemeine erkaufen wollte. Nachdem die Zeit verflossen, welche man ihm zur Aenderung seines Entschlusses gesetzt hatte, wurde der Bann in aller Förmlichkeit ausgesprochen. Als ihm die Nachricht davon mitgetheilt wurde, erklärte er, dass man ihn nur zu dem zwinge, was er selber gethan haben würde, hätte er nicht das Aufsehn vermeiden wollen. Er fügte im jugendlichen Uebermuthe eine Lästerung hinzu, und fuhr dann fort, dass er mit Vergnügen den Weg betrete, den man ihm eröffnet, mit dem Troste, dass sein Auszug unschuldiger sei, als der der Juden aus Aegypten, obgleich seine Zukunft nicht mehr gesichert sei als die ihrige damals. Er bestehle niemand, und dürfe sich rühmen, sich nichts vorzuwerfen zu haben, welche Ungerechtigkeit man auch an ihm begehe. Den Rabbinen übersandte er eine Verthei-

digungsschrift in portugiesischer Sprache, welche nur in demjenigen uns erhalten ist, was daraus von Spinoza in seinem theologisch-politischen Traktat hinüber genommen wurde.

Der wenige Umgang, den er seit einiger Zeit mit den Juden gepflogen, hatte ihn veranlasst, die Bekanntschaft einiger Christen zu suchen; er hatte Freundschaft mit einigen geistreichen Personen geknüpft, welche ihm sagten, es sei Schade, dass er nicht Griechisch und Latein verstände. Wie gewandt er auch im Hebräischen, Italienischen und Spanischen war, ohne vom Deutschen, Flamändischen und Portugiesischen, seinen Muttersprachen zu reden, so erkannte er dennoch selber, von welcher Wichtigkeit es wäre, die Mittel zur Erlernung des Lateinischen zu erlangen. Ein deutscher Lehrer unterrichtete ihn in den Anfangsgründen der lateinischen Sprache, aber er hatte kein Geld und keine Freunde, die im Stande gewesen wären, ihn bei seiner Vervollkommnung zu unterstützen.

Wie er nun fortwährend daran dachte, und bei jedem Zusammentreffen davon sprach, bot van den Ende, der mit Erfolg im Griechischen und Lateinischen unterrichtete, ihm seine Mühe und sein Haus an, ohne eine andere Vergeltung dafür zu fordern, als seine Hilfe beim Unterricht, wenn er dazu fähig sein würde. Van den Ende hatte eine einzige Tochter, so fertig im Lateinischen und in der Musik, dass sie im Stande war, die Schüler ihres Vaters in dessen Abwesenheit zu unterrichten. Wie nun Spinoza Gelegenheit hatte, sie zu sehen und sehr oft mit ihr zu sprechen, fasste er Zuneigung zu derselben und gestand oft, dass er die Absicht gehabt habe, sie zu heirathen. Doch wurde dieses und ein wahrscheinlich damit verbundener Uebertritt zur katholischen Kirche durch das Bündniss verhindert, welches jene mit einem andern Schüler ihres Vaters, Kerkering, einging. Leider ist es nicht möglich, das Jahr zu bestimmen, in welchem seine Exkommunikation stattfand und wie lange seine Verbindung mit van den Ende demnach gedauert habe, die nach Boullainvilliers erst nach jenem Ereignisse anfing. Dieser Umstand ist in sofern von Wichtigkeit, als Spinoza's Studium des Cartesius von seiner Kenntniss der lateinischen Sprache abhängen musste, Colerus aber in seiner Lebensbeschreibung Spinoza's davon so unbestimmt spricht, dass

man annehmen könnte, Spinoza sei schon in seiner frühsten Jugend im Lateinischen unterrichtet worden. Doch dürften wohl Boullainvilliers's viel genauere Nachrichten den Vorzug verdienen, um so mehr, da in dem theologisch-politischen Traktate gar keine Spuren der Cartesianischen Lehre sich finden; hierauf darf aber viel gegeben werden, da dieser Traktat, vielleicht eine blosse Uebersetzung und Ausführung der den Rabbinen eingesendeten Vertheidigungsschrift, jedenfalls die Resultate derjenigen Studien enthält, mit welchen Spinoza vor seinem Austritte aus der jüdischen Gemeinde sich beschäftigt hatte. Vielleicht lassen sich die widersprechenden Behauptungen dahin vereinigen, dass die jüdischen Rabbinen keineswegs so schnell mit seiner Exkommunikation vorgeschritten, dass dem Spinoza nach jenen von Boullainvilliers erzählten Auftritten in der Synagoge eine bedeutend lange Zeit zur Besinnung gelassen wurde. Erlernte er während dieser Frist das Lateinische, so könnte er aus der Kenntniss des Cartesius den Stoff gezogen haben, der seinen Bruch mit den Rabbinen unheilbar machen, diese aber zu einer Maasregel zwingen musste, welche die Verfassung der Synagoge nothwendig heischte, nachdem sie von ihrer Seite alles gethan hatten, um einen so gehässigen und auffallenden Schritt vermeiden zu können.

Spinoza verliess nach hinlänglicher Erlernung der lateinischen Sprache das Studium der Theologie, um sich dem der Naturwissenschaft zu widmen, und entschied sich hiebei für Cartesius, dessen Werke ihm in die Hände gefallen und mit Begierde von ihm gelesen waren. Er hat oft eingestanden, dass er von dorther alle seine Kenntnisse der Philosophie geschöpft habe. Am meisten soll ihm der Grundsatz des Cartesius gefallen haben, dass nichts für wahr angenommen werden dürfe, was nicht durch gute und sichere Gründe bewiesen worden. Er zog daraus die Folgerung, dass die lächerlichen Lehren und Grundsätze der jüdischen Rabbinen von keinem gesunden Verstande könnten anerkannt werden, weil dieselben auf das Ansehn der Rabbinen allein sich stützten, ohne, wie sie zwar in der That, aber ohne Grund und ohne den mindesten Schein eines Grundes behaupteten, von Gott zu kommen.

Für die Entwickelung der Gedanken Spinoza's aus denen des Cartesius ist es nicht unwichtig, daran zu erinnern, dass er seine

erste Kenntniss desselben unter dem Einflusse van den Ende's erworben, der, in den Verdacht gerathend, den Seelen seiner Schüler den Samen des Atheismus einzupflanzen, die Mittel seines Lebensunterhaltes verlor, und so zu Unternehmungen fortgestossen wurde, welche ihm den Tod durch Henkershand brachten.

In dem Asyle, welches Spinoza bei van der Ende gefunden hatte, glaubte er sich vor weiteren Nachstellungen der Juden gesichert. Doch war er selbst nicht der Vermuthung fremde, dass diese Nachstellungen sich bis auf sein Leben ausdehnten, und war zu dieser Vermuthung durch einen von einem Juden ihm beigebrachten Dolchstich, der jedoch sein richtiges Ziel verfehlte, nur zu sehr berechtigt. Morteira und seine Amtsgenossen wollten jedoch nach diesem verfehlten Versuche ihn wenigstens aus Amsterdam vertreiben. Sie wendeten sich an die der Stadt vorgesetzten Behörden, und sagten, Spinoza sei nicht wegen gewöhnlicher Gründe von ihnen ausgestossen, sondern wegen ruchloser Lästerung Moses und Gottes. Sie vergrösserten das Verbrechen durch alles, was heiliger Eifer knechtischen Seelen an die Hand giebt, die von keiner Versöhnung wissen wollen, und verlangten zum Schlusse, dass der Angeklagte aus Amsterdam verwiesen werde. Den Richtern der Stadt entging nicht der ungewöhnliche Eifer und der Nachdruck, mit welchem der Rabbi gegen seinen Schüler auftrat, sie suchten seine Klagen zu umgehen, und wiesen ihn an die Geistlichen der reformirten Gemeinde. Diese geriethen durch die Beschwerden derselben in Verlegenheit. In der Art, wie der Angeklagte sich vertheidigt hatte, konnten sie keine Ruchlosigkeit erkennen, auf der andern Seite war aber der Kläger Rabbi, und der Rang desselben erinnerte sie an ihre Stellung. Sie konnten nicht einen Menschen freisprechen, der ihresgleichen verderben wollte, ohne das Priesterthum zu beschimpfen. Diese Rücksicht liess sie ihren Entschluss zu Gunsten des Rabbi fassen, also, dass die Behörden, welche denselben nicht zu widersprechen wagten, den Angeklagten auf einige Monate aus Amsterdam verwiesen. So wurde der Rabbinismus gerächt; die Richter handelten aber weniger nach eigener Neigung, als um sich unangenehmen Berührungen mit den gefährlichsten aller Menschen zu entziehen.

Dieses Urtheil reifte den Entschluss Spinoza's, Amsterdam zu verlassen. Nachdem er von den Wissenschaften so viel erlernt hatte, als ein Philosoph davon wissen muss, dachte er darauf, sich dem Gewühle der Stadt zu entziehen, als es ihm lästig zu werden anfing. So war es nicht die Verfolgung, die ihn vertrieb, sondern die Liebe der Einsamkeit, in deren Ruhe er die Wahrheit zu finden hoffte.

Diese starke Leidenschaft, die ihn unaufhörlich verfolgte, liess ihn mit Freuden seine Vaterstadt verlassen, um sich zu einem Bekannten zurückzuziehen, der auf der Strasse von Amsterdam nach Auverkerk wohnte. Dort benutzte er seine Zeit zum Studiren und zum Verfertigen seiner optischen Gläser. Denn diese Kunst hatte er mittlerweile erlernt, um sich seinen Lebensunterhalt selbstständig zu erwerben, und die Vollkommenheit, die er darin erlangt hatte, liess ihn diesen Zweck vollständig erreichen. Von hier begab er sich nach kurzer Zeit nach Rheinsburg nahe bei Leyden, wo wir ihn der Auktorität seiner Briefe nach im Jahre 1661 finden. Fern von den Schwierigkeiten, die er nur durch die Flucht hatte besiegen können, widmete er sich hier gänzlich der Philosophie. Wie er nun wenige Schriftsteller fand, die seinem Geschmacke entsprochen hätten, so nahm er zu seinem eigenen Nachdenken Zuflucht, entschlossen, zu prüfen, bis wie weit dasselbe sich ausdehnen könne. Er blieb jedoch nicht lange in diesem Zufluchtsorte, denn ungeachtet der Maasregeln, die er getroffen, um jede Berührung mit seinen Freunden zu vermeiden, unterliess man es nicht, ihn von Zeit zu Zeit zu besuchen, und niemals verliess man ihn anders, als wider Willen. Er ging im Jahre 1664 nach Voorburg, um eine noch grössere Einsamkeit zu finden, von hier aber im Jahre 1669 nach Haag, zur grössern Bequemlichkeit derer, die keine Umwege scheuten, um ihn von allen Seiten zu suchen.

Hier führte er ein Leben, für welches die Geschichte der Philosophie kein zweites Beispiel finden dürfte, ausgezeichnet durch Mässigkeit, Sauberkeit, frei von allem Durste nach Ruhm und Habe, geschmückt mit allen Tugenden, welche das Leben des Menschen nur zieren können. Er weist die zartesten Anerbietungen reicher Geschenke zurück, auf inständigstes Dringen

nicht mehr annehmend, als die Sicherung seiner nothdürftigsten Existenz verlangte, er verglich sich in seiner Genügsamkeit mit der Schlange, die in ihren Schwanz beisst, andeutend, dass er nie mehr einnehme, als er brauche, und dieses war wenig. Friedfertig im höchsten Grade, war er entschlossen, sich dem wüthenden Pöbel entgegen zu stellen, welcher das Haus seines Wirthes stürmen wollte, als er in Folge einer Reise in die französischen Provinzen für einen Spion des Auslandes gehalten wurde. So lebte er der Wissenschaft und seiner Kunst, dem Umgange seiner nahen und dem ausgedehnten Briefwechsel mit seinen auswärtigen Freunden, und starb von allen diesen geachtet und bedauert am 25. Februar des Jahres 1677 an einer Schwindsucht, die zu früh seinem Leben ein Ende setzte.

Neben so vielen schlagenden Beweisen von ausgezeichnetem Muthe und rücksichtslosester Wahrheitsliebe dürfte die Behauptung, Spinoza sei nicht ohne Vorsicht bei der Mittheilung seiner wahren Gedanken verfahren, als eine sehr böswillige Verläumdung betrachtet werden. Wird sie, in Folge hinreichend gewichtiger Gründe, dennoch gewagt, so möge man zuvörderst bedenken, dass ein Unterschied stattfindet, zwischen der Heuchelei der Verstellung und zwischen der ehrenwerthen Vorsicht, die nicht für gut findet, unter allen Umständen alles zu sagen. Spinoza strebte nicht nach der Ehre eines Märtyrers der Wahrheit, er begehrte nur die Ruhe, die er für die Ausbildung seines Geistes brauchte, er strebte nicht danach, die Welt durch seine Gedanken in Bewegung zu setzen, sondern mochte wohl einsehen, dass Reformen im Reiche jener nur durch die Uebereinstimmung der ausgezeichnetsten Geister in ihrem Streben nach Wahrheit herbeigeführt werden können und dürfen. Von diesen allein kann eine erfolgreiche Wirkung auf die Umbildung des Gedankenkreises der Masse ausgehen, der umgekehrte Weg aber, wie überall, nur zu den traurigsten Resultaten führen. Für solche Männer hat Spinoza seine Gedanken mit der entschiedensten Klarheit entwickelt, und es wäre nicht nöthig, sie gegen vielfältige und grosse Missverständnisse in Schutz zu nehmen, wenn man allen Werken Spinoza's eine gleiche Aufmerksamkeit erwiesen hätte.

Es ist jedoch nöthig, eine von der gewöhnlichen Ansicht über die Lehren Spinoza's so abweichende Meinung durch eine möglichst genaue Darlegung der Umstände zu begründen, welche die Verfassung der uns erhaltenen philosophischen Werke Spinoza's begleitet haben.

In dem Traktate von der Verbesserung der Einsicht sagt Spinoza, dass es vor allen Dingen bei der Erreichung dieses Zweckes nothwendig sei, einige Lebensregeln, gleichsam als wären sie gut, vorauszusetzen, und zwar:

Dem Fassungsvermögen des grossen Haufens gemäss zu sprechen, und alles dasjenige zu thun, was der Erreichung unseres Zweckes kein Hinderniss entgegensetze. Denn nicht wenig Vortheil würden wir davon erhalten, wenn wir diesem Fassungsvermögen so viel zugeständen, als nur möglich; hiezu komme, dass dadurch die Ohren geneigt gemacht würden zur Aufnahme der Wahrheit;

Dem Vergnügen so weit zu leben, als es zur Erhaltung der Gesundheit Noth thue;

Endlich so viel Geld und andere Dinge zu erwerben, als anständiges Leben und Gesundheit und die Beobachtung der unsern Zwecken nicht widerstrebenden Sitten des States erforderten.

Die beiden letzten Grundsätze, zumal nach dem Beispiele erklärt, welches Spinoza in seinem Privatleben für sie aufstellte, machen jede weitere Erklärung überflüssig. Spinoza hat in Beziehung auf sie niemals die Grenzen des Schicklichen übertreten, gleichweit entfernt von dem schmutzigen Cynismus des Diogenes und von dem Luxus des ausgearteten Epikuräers.

Der erste Grundsatz trifft ihn als Schriftsteller, und es lässt sich vermuthen, dass er auch hier nur eine richtige Mitte verstanden wissen wollte, und selber befolgt zu haben, sich rühmen möchte.

Dass Spinoza unter dem grossen Haufen nicht den Pöbel verstehen wollte, bedarf kaum der Erwähnung, denn für diesen würde kein Werk Spinoza's, auch nicht der Traktat von der Verbesserung der Einsicht geschrieben. Er schrieb nur für denjenigen

Theil des Publikums, der nach dem Grade seiner Bildung in den Kreis philosophischer Gedanken hineinreicht, und in diesem gab es damals wie immer viele, die nur das wussten, was sie gelernt hatten, nur das für wahr hielten, was sie durch irgend eine äussere Auktorität begründen konnten. Und diese sind immer der grosse Haufen der Philosophen. Hier waren Vorurtheile zu schonen, deren zu dreiste und voreilige Verletzung zu bedeutende Interessen des Lebens stören konnte, hier andere zu berücksichtigen, die eine zu gefährliche Verfolgung hätten herauf beschwören können.

Das siebzehnte Jahrhundert dampfte noch von den Scheiterhaufen Jordan Brunos und Lucio Vanini's; die vereinigten Staten hatten sich durch den Versuch der Verfolgung entehrt, durch welchen sie Descartes nach Schweden trieben. Spinoza hatte schon erfahren, wie leicht auch die entgegengesetztesten Richtungen der Theologie und Religion sich zu seiner Verfolgung und Unterdrückung vereinigen konnten. Fast alle wurden durch das Ansehen verknüpft, welche die Lehren des Cartesius bei ihnen fanden. Spinoza selbst theilte den Enthusiasmus für die neue Naturphilosophie desselben im zu hohen Grade, um nicht die Anhänglichkeit Anderer an die Gedanken desselben schätzen zu können. Die Hauptpersonen dieses Haufens lernen wir aus dem 7ten und 19ten Briefe kennen. Es ist dort von wiehernden Theologastern und dummen Cartesianern die Rede. Durfte Spinoza auch nicht hoffen, solche Leute zu überzeugen, so war es dennoch der Klugheit gemäss, diesen nicht zu viel Angriffspunkte blos zu stellen.

Die Grenzen, zwischen welchen diese Akkommodation Spinoza's sich bewegen konnte, sind leicht zu entwickeln. Auf der einen Seite war es die knechtische Nachbetung dessen, was sich der allgemeinen Anerkennung des grossen Haufens erfreute, auf der andern Seite das schroffe Gegenüberstellen der eigenen Ansicht gegen alles, was eine vorsichtige Schonung erheischte, weil ein erfolgloser Kampf weder der Wissenschaft noch dem Leben frommen konnte. Darum wies er den Ruf nach Heidelberg zurück mit den Worten, er wisse nicht, in welche Grenzen die ihm versprochene Freiheit des Denkens eingeschlossen werden müsse,

damit er nicht scheine, die öffentlich anerkannte Religion umstürzen zu wollen. Denn Spaltungen entständen weniger aus wahrem religiösen Eifer, als aus den verschiedenen Leidenschaften der Menschen, oder aus der Neigung zum Widerspruche, in Folge dessen man gewohnt sei, Alles, so richtig es auch gedacht sei, zu verdächtigen und zu verdammen. Und da er dieses schon in seinem Privatleben erfahren, so habe er es noch vielmehr in der hohen ihm angebotenen Stellung zu fürchten. Man würde daraus sehen, dass er nicht an der Hoffnung einer bessern Vermögenslage hänge, sondern nur aus Liebe zur Ruhe, die er auf andere Weise sich nicht bereiten zu können glaube, sich des öffentlichen Lehrstuhles enthalte. Darum erwiderte er auf die dringenden Bitten Oldenburgs, seine Gedanken und Werke der Oeffentlichkeit zu übergeben, er wolle lieber schweigen, als wider den Willen seines Vaterlandes seine Ansichten den Menschen aufdringen, und sich dieselben dadurch zu Feinden machen.

Dass Spinoza sich in seiner Bearbeitung der Cartesianischen Prinzipien der Naturphilosophie und in seinen denselben angehängten metaphysischen Gedanken nicht nur vielfache Akkommodationen erlaubte, sondern diese Werke nur deswegen erscheinen liess, weil er seine eigenen Gedanken nicht darlegen wollte, lässt sich auf historischem Wege beweisen. Der theologisch-politische Traktat bedient sich gleicherweise keiner Akkommodationen, welche das Verständniss der darin vorkommenden Anklänge seiner Philosophie mehr erschwerten, als die fragmentarische Art, deren er sich dort bei diesem den Gegenstand jener Abhandlung nur mittelbar berührenden Thema bediente. Die dunkeln und absichtlich dunkel gehaltenen Andeutungen desselben erscheinen erst nach Zusammenhaltung desjenigen, was von dem Ganzen seiner Philosophie sich aus der Ethik, aus dem Traktat von der Verbesserung der Einsicht und aus seinen Briefen entwickeln lässt, in vollständiger Klarheit. Sehr schwierig ist dagegen der Nachweis dessen, was in die Ethik nur dieser Akkommodation wegen aufgenommen wurde, und um so schwieriger, da gerade Sätze davon getroffen werden, deren Abänderung und Zurückweisung den ganzen Charakter der Lehre Spinoza's, wie er sich nach einer Erklärung der Ethik ohne Berücksichtigung dieses Punktes

darstellt, vollständig ändert. Doch hievon wird unten gehandelt werden.

Der tractatus de emendatione intellectus spielt unter den Werken Spinoza's eine ganz eigenthümliche Rolle. Er ist nicht ganz frei von denjenigen Akkommodationen, welche Spinoza den theologischen Ansichten der Cartesianer machen zu müssen glaubte, er behandelt sie aber darin auf eine Weise, die gar keine Zweifel über seine eigentlichen Gedanken aufkommen lässt, obgleich sie das Verständniss derselben erschweren. Noch mehr aber erschwert jenen Aufsatz der Umstand, dass er eine Methode enthielt, die zur Entwickelung des Systemes leiten sollte, aber erst nach vollständiger Vollendung desselben geschrieben, das ganze System schon auf allen Punkten voraussetzt, und sich überall an dasselbe anlehnt.

Weil aber darin nichts destoweniger manche Sätze der Philosophie Spinoza's mit ganz vorzüglicher Klarheit hervortreten, bietet jene Abhandlung ein so ausgezeichnetes Mittel zum Verständniss Spinoza's, dass man dem Herausgeber nur dankbar dafür sein kann, dieses wichtige Fragment der Werke Spinoza's gerettet zu haben.

Was die Zeit anbetrifft, in welcher Spinoza die uns erhaltenen philosophischen Werke verfasste, so müssen dafür die Jahre 1661 bis 1663 angenommen werden.

Die geometrische Beweisführung der Grundsätze der Cartesianischen Naturphilosophie mit den metaphysischen Gedanken erschienen im Jahre 1663, und sprechen selbstredend für die Zeit ihrer Verfassung. Von grosser Wichtigkeit für die Bestimmung des schriftstellerischen Charakters Spinoza's sind die nähern Umstände, welche das Erscheinen dieses ersten seiner Werke bedingten. Die Bevorwortung, welche er so wie die letzte Feile des Styles bei jenem Werke einem ihm befreundeten Arzte übertragen hatte, erzählt nur, dass die in dem Werke enthaltenen Schriften einem Unterrichte ihren Ursprung verdanken, welchen Spinoza einem Jünglinge in der Cartesianischen Philosophie ertheilen sollte. Es wird sodann behauptet, Spinoza habe es deswegen für eine Gewissenssache gehalten, sowohl in den Prinzipien der Naturphilosophie als auch in den metaphysischen Gedanken auch nur um die

Dicke eines Nagels von jenem Weisen abzuweichen, doch sei er weit entfernt, alles für wahr zu halten, was er darin oft mit scheinbar grossem Aufwande auf geometrischem Wege bewiesen.

Ausführlicher und genauer handelt Boullainvilliers von der Entstehung dieses Werkes in seiner Beschreibung des Lebens Spinoza's. Die Freunde, die ihn bis nach Rheinsburg verfolgten, waren Cartesianer. In ihren Unterredungen mit ihm kamen sie auf Schwierigkeiten, von denen sie behaupteten, dass sie nur nach den Grundsätzen ihres Meisters gelöst werden könnten. Spinoza überzeugte sie von ihrem Irrthume, und zwar durch ganz entgegengesetzte Gründe. Aber wie weit geht nicht die Kraft des Vorurtheils! Diese Freunde unterliessen bei ihrer Rückkunft nach Amsterdam nicht, sich dadurch ein Ansehn zu geben, dass sie öffentlich behaupteten, Cartesius sei nicht der einzige Philosoph, dem man folgen müsse. Der grösste Theil der reformirten Geistlichen, damals ganz von der Lehre dieses grossen Mannes besessen, und eifersüchtig auf das Recht, welches solche Leute in der Unfehlbarkeit ihres Urtheils zu besitzen glauben, schrieen gegen ein Gerücht, das sie beleidigte, und unterliessen nichts, dasselbe in seiner Quelle zu unterdrücken. Aber was sie auch thaten, das Uebel wuchs also, dass ein Bürgerkrieg in dem Reiche der Wissenschaft auszubrechen drohte.

Damit dieser verhindert würde, bat man unseren Philosophen, sich offen über Cartesius zu erklären. Spinoza, der nur Frieden wünschte, widmete gern einige Stunden seiner Musse dieser Arbeit, und liess seinen Abriss der Cartesianischen Untersuchungen drucken. Aber was er auch zum Vortheil dieses grossen Mannes hatte sagen können, die Anhänger desselben, des Atheismus angeklagt, thaten von Stund an alles, den Sturm auf unsern Autor zu leiten. Diese Verfolgung dauerte so lange, als sein Leben.

Auch nach seinem Tode hatte er von dem Hass seiner Verfolger zu leiden. Die abentheuerlichsten Gerüchte wurden von seinem Hinscheiden verbreitet, es erschienen Kupferstiche, auf denen er das Zeichen der Verwerfung auf seinem Antlitz tragen sollte.

Wichtiger jedoch als dieses ist eine genauere Darlegung der ganz entgegengesetzten Gründe, mittelst welcher Spinoza die Schwierigkeiten seiner Freunde, abweichend von Cartesius, löste. Da dadurch der Verdacht des Atheismus auf die Cartesianer fiel, so konnten sie nur in einer solchen Umgestaltung dieser Lehre liegen, welche mit Leichtigkeit sich anbringen liess, ohne die Hauptmasse derselben zu treffen. Sonst hätten die reinen Cartesianer nicht von der aus dieser Umänderung herandrohenden Gefahr durch das blosse Gerücht davon getroffen werden können. Auch dieser Umstand dient dazu, das richtige Verhältniss zwischen Cartesius und Spinoza erkennen zu lassen.

Aber noch andere Zwecke als eine blosse Wiederherstellung des Friedens beabsichtigte Spinoza mit der Herausgabe jenes Werkes. Er schreibt nämlich im neunten Briefe aus dem Jahre 1663 an Oldenburg, dass er die Beantwortung seines letzten Briefes wegen einer Reise nach Amsterdam hätte aufschieben müssen. Dort hätten seine Freunde ihn gebeten, einen Traktat über den zweiten Theil der Cartesianischen Prinzipien und über die Hauptpunkte der Metaphysik zu veröffentlichen, die er früher einem Schüler diktirt habe, dem er seine Ansichten nicht offen beibringen wollte.

Der Grund, warum er sich dessen nicht geweigert habe, sei der, dass er hoffe, bei dieser Gelegenheit würden Einige, welche die höchsten Würden in seinem Vaterlande bekleideten, sich finden, die Anderes, was er geschrieben habe und als das seinige anerkenne, zu sehen wünschen, und ihm die Gelegenheit geben würden, dasselbe ohne Gefahr der Oeffentlichkeit zu übergeben. Wenn dieses eintrete, so würde er nicht anstehen, sogleich etwas drucken zu lassen, wo nicht, so werde er lieber schweigen, als seine Ansichten wider den Willen seines Vaterlandes den Menschen aufdringen, und dieselben sich dadurch zu Feinden machen.

Diese ersehnte Gelegenheit erhielt er nicht, denn der theologisch-politische Traktat erschien erst im Jahre 1670 unter falschem Druckort und ohne den vorgesetzten Namen des Verfassers. Der theologisch-politische Traktat erschien zwar erst in diesem Jahre zum ersten Male im Druck, doch ist schon oben erwähnt worden, dass die Entstehung der Grundgedanken desselben in

eine frühere Zeit gesetzt werden müsse. Lässt sich aber beweisen, dass die eigenthümliche Ausbildung des philosophischen Gedankenkreises Spinoza's zwischen die Jahre 1660 und 1663 gesetzt werden muss, so lässt sich mit mehr als blosser Wahrscheinlichkeit annehmen, dass bei der nothwendigen Voraussetzung seines vollendeten Systemes für das vollständige Verstehen jenes Traktates, die den Rabbinen überreichte Schutzschrift in jener Zeit oder in Folge der in jener Zeit gebildeten Gedanken mehrfache Veränderungen erfahren habe. Ohne Zweifel war dieses Werk schon lange vor seiner Erscheinung im Druck fertig, sonst hätte Oldenburg nicht schon im Jahre 1663 auf theologische Schriften hindeuten können, deren Erscheinung zu wünschen wäre (Ep. 7.). Im achten Briefe bat er Spinoza um die handschriftliche Uebersendung derselben, wenn irgend welche Umstände ihre Herausgabe unmöglich machen sollten; und dass diese Uebersendung vor dem Ende des Jahres 1665 stattgefunden habe, ergiebt sich aus dem 17ten Briefe, in welchem Oldenburg auf ein in einem andern Briefe von ihm über einen Traktat, der nur dieser sein kann, ausgesprochenes Urtheil zurückweist. Ich hatte, sagt er, in jenem Briefe ein Urtheil über jenen Traktat ausgesprochen, welches ich jetzt nach näherer und genauerer Erwägung für unreif erachte. Damals schien mir einiges der Religion nachtheilig zu sein, als ich den Maassstab daran legte, den der grosse Haufen der Theologen und die anerkannten Bekenntnissformeln (die gar zu sehr nach Parteigeist riechen) liefern. Indem ich jedoch die ganze Angelegenheit tiefer erwäge, stosse ich auf vieles, was mich überzeugt, weit entfernt, irgend einen Nachtheil der wahren Religion und der soliden Philosophie zu bereiten, strebest du darnach, den rechten Zweck der christlichen Religion und die Erhabenheit einer erfolgreichen Philosophie nachzuweisen und zu begründen.

Die hierauf folgenden Briefe Spinoza's über die Einheit des Menschen und der Natur, und über den Zusammenhang der Theile mit dem Ganzen mögen wohl jenen Glauben Oldenburgs erschüttert haben. Denn es scheint nicht unzulässig, in einem solchen Ereigniss den Grund der zehnjährigen Lücke zu suchen, welche sich hier gerade in dem Briefwechsel jener beiden Männer findet.

Denn zufälliger Verlust der in dieser Zeit etwa geschriebenen Briefe lässt sich nicht annehmen, da der 18te Brief aus dem Jahre 1675 von einer glücklichen Wiederherstellung des Briefwechsels und von einem Versprechen, ihn nicht wieder zu unterbrechen, handelt. Allerdings können auch andere Gründe jene Unterbrechung herbeigeführt haben, indessen lassen sich keine mit so grosser Wahrscheinlichkeit, als der oben angeführte, vermuthen.

Mit welcher Aengstlichkeit Spinoza bei der Herausgabe seiner Werke die damaligen Zeitumstände berücksichtigte, ergiebt sich aus dem 47sten Briefe, der im Jahre 1671 geschrieben wurde. Er hatte nämlich erfahren, dass der theologisch-politische Traktat in die Belgische Sprache übersetzt, und ein ihm Unbekannter damit beschäftigt sei, ihn zu drucken. In Folge dessen bat er einen Freund ernstlich, mit Eifer darnach zu forschen, und wo möglich den Druck zu hintertreiben. Er bäte darum nicht nur in seinem Namen, sondern auch im Namen vieler seiner Freunde, die ein öffentliches Verbot dieser Schrift, wie es unfehlbar einer Uebersetzung derselben ins Belgische folgen werde, ungern sehen würden. Eine Belgische Uebersetzung erschien erst im Jahre 1693, also gelangen wohl die Bemühungen seines Freundes. Nichts destoweniger wurde der Traktat gleich nach seiner Erscheinung öffentlich verboten, und obgleich dies eine zweite Herausgabe desselben unter falschem Titel im Jahre 1673 nicht verhindern konnte, so lag darin ohne Zweifel mit der Grund, warum Spinoza den schon während seines Lebens begonnenen Druck der Ethik aufgab.

Auch dieses Werk war nämlich schon in den Jahren 1661 bis 1664 entworfen und vollendet worden. Denn wiewohl eine dem zweitem im Jahre 1661 geschriebenen Briefe hinzugefügte Note behauptet, Spinoza habe den Anfang des ersten Buches der Ethik an Oldenburg übersendet, darf man nur die in den folgenden Briefen aus der damals übersendeten Beilage erhaltenen Sätze mit jenem Anfange vergleichen, um sich von der Falschheit jener Note zu überzeugen. Dem Inhalte nach waren sie zwar damit ziemlich übereinstimmend, und es lässt sich ohne Schwierigkeit daraus entnehmen, dass Spinoza die von Oldenburg gemachten

Einwendungen und Bemerkungen bei der Vollendung der Ethik nicht unberücksichtigt gelassen habe. Simon de Vries aber bezieht sich in dem 16ten Briefe, der im Jahre 1663 geschrieben wurde, auf Lehrsätze der Ethik, die es unbezweifelt ergeben, dass wenigstens das erste Buch derselben in seinen Händen gewesen, und zwar in Beziehung auf einen sehr wichtigen, unten zu erörternden Hauptpunkt ganz so, wie wir es gegenwärtig besitzen. In dem 36ten Briefe endlich, den Spinoza im Jahre 1665 an Blyenbergh schrieb, erwähnt er der Ethik als eines noch nicht herausgegebenen, aber doch schon vollendeten Werkes. Dass sie aber schon damals vollendet war, ergiebt sich aus der Uebereinstimmung derjenigen die Sittenlehre betreffenden Behauptungen, welche sich in diesem Briefe befinden, mit den Lehren, welche in den letzten Büchern der Ethik entwickelt werden. Dass in später geschriebenen Briefen der noch nicht erschienenen Ethik mehrfach Erwähnung geschieht, ist von keinem Belange, wohl aber zu merken, dass schon die Vorrede zu den nachgelassenen Werken Spinoza's anführt, die Ethik sei schon vor vielen Jahren von vielen abgeschrieben und denselben mitgetheilt worden.

Tritt nun die Vollendung der Ethik in eine so frühe Zeit hinauf, und widerlegt sie schon dadurch hinreichend das leider weit verbreitete Vorurtheil, die Ethik sei als dasjenige Werk zu betrachten, an welches Spinoza die längste und beste Zeit seines Lebens verwendet, so schwindet auch die damit verbundene Meinung, Spinoza habe die Ethik nur in der Voraussetzung und in der Absicht geschrieben, dass sie erst nach seinem Tode der Oeffentlichkeit übergeben werde, durch eben so klare und eben so entscheidende Stellen der Briefe.

Oldenburg schrieb im Jahre 1675, dass er aus dem so eben empfangenen Briefe Spinoza's ersehe, er wolle jenen fünffach getheilten Traktat der Oeffentlichkeit übergeben. Er beschwört ihn bei der Aufrichtigkeit der Freundschaft, die Spinoza für ihn hege, er möge nichts darin aufnehmen, was irgend wie die Ausübung der Tugend und Religion schwächen könnte; die Zeit, entartet und verderbt, werde freilich nichts begieriger kaufen, als Lehren, deren Folgerungen die herrschenden Laster in Schutz zu

nehmen den Anschein hätten. Zugleich bittet er ihn, ihm Exemplare dieser Schrift ja nicht auf direktem Wege zu übersenden.

Spinoza erwidert darauf, zu der Zeit, als er jenen Brief erhalten, sei er nach Amsterdam gereist, um die Schrift, von der er ihm geschrieben habe, über deren Identität mit der Ethik kein Zweifel weiter mit Recht erhoben werden dürfte, dem Druck zu übergeben. Als er damit beschäftigt gewesen, sei allseitig das Gerücht ausgesprengt worden, ein Buch von ihm über Gott schwitze unter der Presse, er wolle darin beweisen, es sei kein Gott, und dieses Gerücht habe bei sehr Vielen Anklang gefunden. Daraus hätten einige Theologen, die wahrscheinlichen Veranlasser jenes Gerüchtes, Gelegenheit entnommen, ihn vor dem Prinzen und vor den Behörden zu verklagen; die dummen Cartesianer hätten überdiess, weil man dieselben ihm geneigt glaube, zur Abwendung dieses Verdachtes nicht aufgehört, ihn und seine Schriften zu verdammen, und thäten es jetzt noch. Da er dieses von gewissen glaubwürdigen Männern erfahren, die zugleich versichert hätten, es würden ihm von den Theologen auf allen Seiten Nachstellungen bereitet, so habe er sich entschlossen, die vorbereitete Herausgabe zu verschieben, bis er sehen würde, wo die Sachen hinausliefen. Doch die Angelegenheit werde von Tage zu Tage schlimmer, und er sei ungewiss, was er thun solle.

Die Herausgabe unterblieb aber und erfolgte erst nach seinem Tode. Die Bemerkung des Herausgebers, Spinoza habe verboten, seinen Namen auf den Titel seiner nachgelassenen Werke zu setzen, weil er jedem Ruhme als Stifter einer Schule entsage, trug nicht wenig dazu bei, jene Vorurtheile zu begründen und zu befestigen, welche hier widerlegt werden mussten.

Der wichtige Traktat von der Verbesserung der Einsicht entstand auch in jener fruchtbaren Periode Spinoza's, in welcher er der Begründung seines Gedankensystems all sein Bestreben und seine ganze Kraft scheint ausschliesslich gewidmet zu haben. Die ihm besonders vorgestellte Einleitung des Herausgebers sagt ausdrücklich, er sei schon vor vielen Jahren geschrieben, doch wegen anderer Geschäfte und wegen des frühen Todes seines Verfassers nicht vollendet. Sie macht auf die vielen Dunkelheiten, Unebenheiten und Rohheiten jener Abhandlung aufmerksam,

dessen Gründe oben angedeutet wurden. Diese Erinnerung muss Vorurtheile in dem Leser gegen diese Schrift hervorrufen, die den Mangel an Berücksichtigung hinreichend erklären, welchen dieselbe gelitten hat. Doch lag es vielleicht in der Absicht des Herausgebers, die Aufmerksamkeit der Leser von diesem Traktate abzuleiten, oder sie wenigstens nicht in zu hohem Grade zu reizen. Die Unbestimmtheit der Zeit, in welche die Verfassung jenes Traktates zu setzen sei, wird durch den im Jahre 1663 geschriebenen 8ten Brief gehoben, in welchem Oldenburg fragt, ob Spinoza jenes wichtige Werkchen über den Ursprung der Dinge, über ihre Abhängigkeit von der ersten Ursache und über die Verbesserung der Einsicht vollendet habe. In einem Briefe aus dem Jahre 1666 (Ep. 42.) spricht Spinoza von seiner Methode ganz auf dieselbe Weise, welche er in jenem Traktate entwickelt. Die Ansichten über, welche er in dieser Abhandlung mit so viel Scharfsinn und Consequenz entwickelt, die Resultate, die er auf diese Weise herbeiführt, mussten der Veröffentlichung dieser Schrift noch viel grössere Bedenklichkeiten entgegensetzen, als bei der Ethik zu überwinden waren. Es ist zu bedauern, dass keine genauere Nachrichten darüber vorhanden sind, ob Spinoza dieses Werk überhaupt zum Druck bestimmte, oder ob es nur wider seinen Willen den Feuerheerd mit der Presse vertauschte. Denn Spinoza vollbrachte die Jahre von 1664 bis 1677 nicht ohne weitere schriftstellerische Arbeiten, und vielleicht waren diese Arbeiten auch in Beziehung auf die Philosophie von sehr bedeutendem Umfang. Dies werden diejenigen kaum ahnen, welche in den uns erhaltenen Werken die vollständige Lehre Spinoza's und nicht blosse Fragmente derselben erhalten glauben. Er selbst aber arbeitete, wie Andeutungen des Traktates über die Verbesserung der Einsicht und manche Stellen seiner Briefe beweisen, an einer Philosophie, welche unter andern die ganze Naturphilosophie des Cartesius, und die Psychologie, von der nur die äussersten Umrisse in der Ethik sich finden, gewiss in nicht geringerer Ausführlichkeit enthalten haben würde. Bedenkt man dabei, dass er gleichzeitig an einer Uebersetzung des alten Testamentes arbeitete, und schon den Pentateuch vollendet hatte, dass er ausserdem die Grammatik der hebräischen Sprache schrieb und Bearbeitungen der Arithmetik im Sinne hatte, so begreift

man, dass jene Philosophie so unvollendet ihn bei seinem Tode überraschte, dass er sie ohne Zweifel deswegen und jene Uebersetzung der Bücher Mosis und eine Abhandlung über den Regenbogen noch aus andern Motiven, verbrannte.

Die Uebersetzung der Bibel verbrannte er wohl nur, um nicht ärgerliche Streitigkeiten heraufzubeschwören, die gewöhnlich die Berichtigung verjährter Irrthümer begleiten.

Eine Abhandlung über den Regenbogen, in welcher Spinoza als wissenschaftlich und technisch gebildeter Optiker wohl nicht aus dem Grunde unzureichender physikalischer Deduktionen neben Cartesius zu treten scheuen durfte, ist ohne Zweifel aus keinem andern Grunde zurückgehalten und verbrannt worden, als, weil sie die Grundansichten seiner Philosophie zu rücksichtslos aussprach. Die Wissenschaft hat den Verlust jener Werke zu beklagen, selbst wenn nichts darin stand, als was spätere Zeiten wieder für irrthümlich hätten erklären müssen. Ohnfehlbar wären dann andere nicht minder schwere und bedauernswerthe Irrthümer niemals entstanden.

Zweiter Abschnitt.

Die Lehre Spinoza's in ihrem Verhältniss zur Lehre des Cartesius.

Zwei Ansichten von dem Wesen der Philosophie sind es, welche die auf ihre Geschichte gerichteten Bemühungen beherrschen.

Wie das Insekt als Ei, Raupe, Puppe und Schmetterling in allen Stufen seiner Metamorphose ein in sich vollkommen vollendetes und richtiges Gebilde der Natur ist, jede niedere Form jedoch als solche den höheren Entwickelungsstufen zustrebt, sich selbst vernichtend, um am Ziele denselben Kreislauf wieder aus seinem Schoosse zu erzeugen, so soll sich auch nach der Meinung der Einen der philosophische Gedanke entwickeln, auf jedem Standpunkte richtig und regelrecht durch die auf ihn einwirkenden Bedingungen gebildet, immer jedoch einem höheren und vollendeteren Ziele zustrebend, nicht, um in diesem seine Vollendung zu finden, sondern nur, um in jedem Standpunkte den Uebergang zu neuen Gestaltungen und Formen zu finden. Hier giebt es keinen Fehler und keinen Irrthum, ein jedes System ist das vollkommen naturgemässe Ergebniss aller der Umstände, die seine Wiege umgaben, so aufgefasst kann dasselbe kein Tadel treffen, gewiss nicht deswegen, weil es so und nicht anders hervorgehen musste.

Das ganze Philosophiren des Menschengeschlechts so als ein grosses organisches Ganzes aufzufassen, ist zwar ein durch seine Grösse blendender und überraschender Gedanke, nur hat dann freilich die Philosophie im Fortgange der Weltgeschichte Thatsachen zu erwähnen, die noch nicht dadurch allein gerechtfertigt

werden, dass sie so und nicht anders hervorgehen müssten. Denn der Irrthum ist ebenso naturgemäss, als die Wahrheit. Die Entwickelung des Insektes kann gestört werden, und erscheint dann der Schmetterling verkrüppelt, so geschieht dies auf vollkommen naturgemässem Wege. So etwas wird freilich nicht so häufig beobachtet, als es geschieht, vielleicht aber ist nur Mangel an scharfer Beobachtung daran Schuld, dass so wenig Unvollkommenheiten an solchen Geschöpfen wahrgenommen werden. Deswegen fällt hier jede bedeutende Missbildung sogleich auffallend als solche in die Augen. Eine Philosophie dagegen, die ihren missgebildeten Schwestern als fehlerfreie organische Entwickelung entgegengestellt werden könnte, hat sich noch nicht als solche Anerkennung verschaffen können: es steht sogar zu besorgen, dass wenn sie erschiene, sie von ihren kranken Schwestern als die kränkste betrachtet und von allen dafür würde angesehen werden, die sich in einen so seltsamen Zustand nicht fügen können.

Die Alten betrachten die philosophischen Bemühungen als die Versuche einer Kunst, deren Zweck es ist, den Gedankenkreis des Menschen zu einem in sich selbst zusammenhängenden Ganzen auszubilden, welches als Kunstwerk in der harmonischen Uebereinstimmung aller seiner Glieder die Probe seiner Richtigkeit findet. Indem sie auf diese Weise das richtige, kunstgemässe Denken von dem naturgemässen Denken unterscheiden, und einen aus der Doppelsinnigkeit des Wortes Natur entspringenden Fehler vermeiden, bekämpfen sie nicht diejenige Naturgemässheit des Denkens, die im Wahnsinne gestellt ist, als in der Weisheit, wohl aber glauben sie, dass der menschliche Geist vielfache Fehler und Missgriffe in der schwierigen Kunst des richtigen Denkens, die in sich selbst ihre eigene Natur und ihre eigenen Regeln hat, begangen habe, dass die Resultate dieser Missgriffe nicht von demjenigen Tadel und demjenigen Missbilligung getrennt werden können, welche die Auffassung eines jeden misslungenen Erzeugnisses jeder Kunst unwillkürlich begleiten.

Wie nun ein jedes Kunstwerk den Massstab seiner Beurtheilung in sich selbst trägt, und nicht nöthig hat, seine Vollkommenheit durch Vergleichung mit minder vollkommenen, oder seine Fehler durch Vergleichung mit vollkommenen zu offenbaren, so

ist es auch für die Philosophie und für die Beurtheilung der in ihr als Kunstwerke auftretenden Gedankensysteme nicht erforderlich, ein System, es sei welches es wolle, als dasjenige richtige vorauszusetzen, welches über die Richtigkeit anderer entscheide. In dieser Beziehung stehen die einzelnen Systeme ganz unabhängig von einander, und es ist keine leichte Aufgabe, sie in dieser Selbstständigkeit aufzufassen und wiederzugeben, ohne in die Gefahr zu gerathen, die Begriffe eines Systemes in die des anderen zu übertragen. Diese Schwierigkeit wächst da, wo es als ein historisches Faktum sich darstellt, dass ein Denker durch das Studium dieses oder jenes Systemes zur Vollendung seines eigenen Gedankenkreises angeregt worden. Jemehr von der glücklichen Lösung dieser schwierigen Aufgabe abhängt, desto sorgfältiger ist sie zu behandeln, und es sind dabei hauptsächlich diejenigen Andeutungen zu benutzen, welche sich auf dem festen Boden historischer Thatsachen befinden, nicht aber diejenigen, welche aus irgend welchen Theorieen des Denkens und seiner Geschichte sich ergeben.

Eine andere Schwierigkeit ergiebt sich aus demjenigen Verhältnisse, in welchem sich der Gedankenkreis eines Philosophen zu den Gedanken seines Zeitalters befindet. Wäre es möglich, jedes Zeitalter als eine fingirte Person zu betrachten, repräsentirte nicht vielmehr dieses Wort ein sehr unklares Bild von einer Gesammtheit ganz heterogener Zustände und ganz verschiedener oft schroff entgegenstehender Bildungskreise, so wäre es auch möglich, von einem solchen Verhältnisse des philosophischen Denkens zu sprechen, ohne in das Gebiet ebenso unbestimmter als gehaltloser Phantasieen zu gerathen. Welche von den verschiedenen Bildungskreisen eines Zeitalters besondere Berücksichtigung verdienen, darüber entscheiden die Lebensverhältnisse, in welchen sich der Verfertiger eines bestimmten Systemes philosophischer Gedanken bewegte. Plato, die Scholastiker und Jakob Böhme bewegten sich in dieser Beziehung in so verschiedenen Sphären, dass kaum ein grösserer Fehler begangen werden kann, als der, auch nur die entfernteste Aehnlichkeit zwischen den Stellungen derselben zu ihrem Zeitalter anzunehmen.

Die Stellung, welche Spinoza in dieser Beziehung einnahm, ist von der Geschichte sehr genau bezeichnet worden. Spinoza war von Geburt ein Jude, die ganze Grundlage seiner Erziehung basirte sich auf die Gebräuche und die Gedanken dieses Volkes, welches trotz seiner Zerstreuung durch alle Länder und Völker der Erde mit Hilfe seiner strengen Gesetze und der daraus hervorgehenden, strengen, wechselseitige Verachtung zur Folge habenden Abgeschlossenheit gegen alle Kreise des Lebens, in welchem sie sich nur des Verkehres und Erwerbes wegen bewegten, fast bis in die Gegenwart einen in genauer Eigenthümlichkeit dem Beobachter entgegentretenden Charakter mit merkwürdiger Stabilität bewahrte.

Spinoza war bestimmt, ein Lehrer dieses Volkes zu werden, und deswegen auf ein genaues Studium des ganzen Gedankenkreises desselben gewiesen. Das alte Testament und die Kabbala waren die Hauptquellen desselben, deren gründliches Studium Spinoza bald zu der Erkenntniss gebracht hatte, dass die daraus abgeleiteten Lehren nicht als Wahrheit betrachtet werden dürften. Wie gross der Widerspruch Spinoza's gegen diese Gedankenmasse war, geht daraus hervor, dass er nach seinem eigenen Geständnisse sein längeres Verharren in der jüdischen Gemeine unmöglich gemacht haben würde, selbst wenn nicht die Umstände eine gewaltsame Lösung dieses Verhältnisses herbeigeführt hätten. Cartesius zwar hatte bei dem seinem Philosophiren vorangehenden Zweifel sich einen ähnlichen Conflikt mit einigen Hauptansichten seiner Zeit wenigstens als möglich gedacht, doch nur, um dieselben Sätze als unbestreitbare Wahrheiten in seinen Gedankenkreis wieder aufzunehmen. Spinoza dagegen ist niemals ein solcher Rückfall begegnet. Die esoterische und exoterische Theologie und Philosophie der Juden steht in schroffem Gegensatze mit seiner Lehre, und wo er entfernt auf Aehnlichkeiten zwischen ihr und den Lehren einiger alten Hebräer bisweilen sich beruft, da redet er auch nur von diesen, wie sie wahrscheinlich sein würden, wenn sie nicht so vielfache Verfälschungen erfahren hätten. Von Gott und von der Natur sagt er im 21sten Briefe, hege er eine ganz andere Meinung, als die Christen zu vertheidigen pflegten. Denn er setze Gott als die immanente, wie man sage, nicht aber als die transiente Ursache aller Dinge.

Alles sage er, sei in Gott und mit Paulus behaupte er, dass alles in Gott sich bewege, und vielleicht auch, wenn auch auf andere Weise, mit allen alten Philosophen; und er würde sogar wagen zu sagen, auch mit allen alten Hebräern, so weit sich aus einigen Traditionen, die jedoch auf vielfache Weise verfälscht seien, schliessen liesse. Wenn aber Spinoza für nöthig fand, eine Näherrückung seiner Lehre an die Philosophie der Juden so von allen Seiten zu verpallisadiren, so können die Lehren der Kabbala nicht dazu gebraucht werden, den Sinn der Lehren Spinoza's zu erläutern. So interessant und wichtig nun eine tief eindringende Vergleichung dieser verschiedenen Gedanken sein würde, so würde sie für ein leichteres und gründlicheres Verständniss Spinoza's selbst keine Hilfsmittel darbieten können, ja erst die Reinigung dieser Lehre von den Missverständnissen, die sie verdunkeln, und eben in dieser Verdunkelung den Lehren der Kabbala viel zu nahe rücken, voraussetzen. Eine solche Vergleichung kann also denjenigen überlassen bleiben, welche die Mittel zu einem Quellenstudium der hebräischen Philosophie besitzen.

Nicht so einfach gestaltet sich das Verhältniss Spinoza's den Gedankenkreisen gegenüber, welche in der damaligen christlichen Welt lebten. Den theologischen Satzungen derselben gegenüber, war es dasselbe. Denn alles, was Spinoza gegen Offenbarung und Wunder, alles, was er von der Auktorität heiliger Schriften und ihrer Erklärung und von der Stellung des freien Gedankens der Kirche und dem State gegenüber gelehrt hatte, war nicht blos gegen die Missbräuche der jüdischen Synagoge gerichtet. Es war von allgemeinerer Bedeutung, und verbot ihm, sich irgend einer herrschenden Kirche, irgend einem auf die von ihm gerügten Uebelstände basirten Glaubensbekenntnisse anzuschliessen. Die Lehren der Kabbala aber hatten noch keinen Eintritt in die Lehren des Christenthums gefunden, eine esoterische Theologie, wie sie im Bereiche des Christenthums möglich war, aber erst in Folge seiner wissenschaftlichen Bearbeitung unter dem Einflusse des sogenannten Spinozismus, der mit den wahren Lehren Spinoza's nichts gemein hat, viel später sich geltend zu machen suchte, konnte sich aus einigen Stellen des neuen Testamentes also entwickeln, dass Spinoza's Lehre in sehr unbestimmten und allgemeinen Aus-

dürften sich daran lehnen, selbst eine Stelle aus den Briefen Johannes zum Motto des theologisch-politischen Traktates gewandt wenden konnte. An eine solche wissenschaftliche Ausbildung der christlichen Dogmatik, als eines Bestandtheiles des damaligen Gedankenkreises war damals nicht zu denken, darum der gewaltige Widerspruch, der dem Spinoza von Seiten der damaligen Theologie entgegengesetzt wurde. Die Stelle derselben vertrat die viel leichter mit der populären Auffassung des Christenthums zu vereinigende Lehre des Cartesius, die eben dieser Eigenschaft die baldige fast allgemeine Anerkennung und die begeisterte Aufnahme verdankte. Der Erfolg dieser Lehre, die bald nach ihrem Auftritt ein Gemeingut ihres Zeitalters geworden war, wurde nicht durch theilweisen Widerspruch, den auch sie von Seiten mancher Theologen erfahren musste, verhindert. Aber nicht nur in diesen Kreisen fand sie Anklang, sondern auch da, wo bei der grossen Bewegung des Gedankenkreises, wie sie damals besonders durch die herrschende Denkfreiheit begünstigt wurde, sehr viele mit allen theologischen Satzungen gebrochen und sich in die Arme eines wüsten und kaum sich verbergenden Atheismus geworfen hatten, waren es die Grundsätze der Cartesianischen Naturphilosophie, die in Vereinigung mit der alle Moral vernichtenden Rechtslehre des Hobbes, diese verirrten Richtungen des Zeitalters unterstützten. Spinoza hat zugestanden, dass er die Bestimmung der Richtung seines philosophischen Denkens vorzüglich dem Studium der Cartesianischen Werke zu danken habe. Ein Zusammenhang dieser beiden Gedankenmassen ist demnach als historisches Faktum zu betrachten, und eine tiefere Erörterung desselben wird zeigen, dass derselbe sich bei weitem weiter erstreckte, als auf die Gemeinschaftlichkeit einzelner Begriffe. Er erstreckt sich vielmehr auf Gemeinschaftlichkeit der ganzen Naturphilosophie, nicht aber auf diejenigen Begriffe, welche die nothwendige Grundlage derselben bilden. Hierin ist, wie sich zeigen wird, Spinoza ganz eigenthümlich, und es kann kaum ein grösserer Fehler begangen werden, als die Schriften des Cartesius mit Herder zum Wörterbuche für die Begriffe und ihre Bezeichnung durch Spinoza zu machen.

Obgleich die Darlegung dieses Verhältnisses zwischen den Lehren des Cartesius und des Spinoza nicht nothwendig erforderlich

ist, die des Letztern in ihrer wahren Gestalt kennen zu lehren, sondern schon seine eigenen Schriften zu diesem Zwecke vollständig hinreichen, so scheint es dennoch nicht überflüssig, auf zweien ganz abgesonderten Wegen zu denselben Resultaten zu führen, um die Richtigkeit derselben desto fester zu begründen. Hiezu ist es nöthig, zuerst die Lehre des Cartesius in ihren Hauptumrissen dem Geiste des Lesers vorzuführen.

Die Philosophie, dem hierarchischen Drucke des Mittelalters erlegen, hatte Cartesius der Mühe für eine bedeutende Erbschaft überhoben. Zur Magd der Theologie erniedrigt, jeder freien Bewegung beraubt, hatte sie nur eine schlechte Sklavin sein können, und hätte dennoch bei ihrem Wiedererwachen nicht die Absicht, sich für ein so unnatürliches Verhältniss durch Verlegenheiten zu rächen, in welche die Theologie gerathen musste, sobald ihre unklaren Begriffe der Gegenstand einer schärfern Bearbeitung wurden. Cartesius wagte es nicht, diese Begriffe einer genauen Prüfung zu unterwerfen, er beschränkte sich in Beziehung auf sie auf dasjenige, was die Kirche noch allenfalls erlauben durfte, zu lehren. Wie weit man hiebei mit Recht annehmen könne, dass er durch nur von seiner Ueberzeugung, nicht aber von der Betrachtung des traurigen Loses derjenigen bestimmt wurde, die wie Jordano Bruno und Lucio Vanini ein solches Unterfangen nur wenige Jahre vor ihm mit dem Scheiterhaufen gebüsst hatten, kann erst nach genauerer Erwägung entschieden werden.

Eine genauere Kenntniss der Umstände, unter welchen die Schriften des Cartesius in's Dasein traten, macht die Darstellung seiner Metaphysik nicht nur zu einer sehr schwierigen, sondern fast unlösbaren Aufgabe. Nachdem er auf dem Jesuiter-Collegium seine Jugendbildung vollendet hatte, stürzte er sich nur kurze Zeit in den Strudel der Vergnügungen, und warf dann in die entlegenste Einsamkeit, um Wahrheit zu suchen, ohne sie zu finden. Er glaubte vielleicht, sie würde sich ihm in der Betrachtung des praktischen Lebens leichter offenbaren, und wurde Krieger. Bald enttäuscht zog er sich wieder in sich zurück, und es ist bekannt, dass die Auffindung seiner Fundamentalsätze verbunden war mit visionären Erscheinungen, die zuerst eine tiefere

Pilgerung nach Lorette zur Folge hatten. Merkwürdig ist es, dass er neben solchen Phantasmen eine so kühle Methode ausdenken konnte. Diese Rettung hatte er seiner tiefen mathematischen Bildung zu danken, ohne sie wäre er in die Fussstapfen Jakob Böhme's und Schwedenborg's gerathen.

Diese Methode bestand aus vier Regeln:

niemals etwas anderes für wahr zu halten, als dasjenige, was er selbst gewiss und überzeugend für wahr erkannt habe;

die Schwierigkeiten, die er untersuchen wollte, in so viel Theile zu zerlegen, als erforderlich sei, um sie bequem zu lösen;

die Gedanken, welche er auf die Auffindung der Wahrheit wende, immer in bestimmter Ordnung zu verfolgen, anfangend nämlich stets von dem Einfachsten und am leichtesten Erklärbaren, um so allmählig und Schritt vor Schritt zur Kenntniss der schwierigeren und zusammengesetzteren Gegenstände aufzusteigen;

endlich bei der Aufsuchung der Mittel sowohl, als bei der Durchforschung der einzelnen Schwierigkeiten alles Einzelne so vollständig aufzuzählen und auf alles so Rücksicht zu nehmen, dass er nichts ausgelassen zu haben, gewiss sein könne.

Diese Methode übte er sogleich an der Mathematik, und schuf durch Verbindung der Geometrie und Arithmetik die Analysis, durch welche die mathematischen Wissenschaften eine neue Basis und eine neue Richtung erhielten. Dies alles wurde im Laufe weniger Monden vollendet, aber wiewohl er dadurch nach dem Urtheile seiner Zeitgenossen alle Alten und Neuen verdunkelt und in der Mathematik die Grenzen des menschlichen Geistes überschritten hatte, wiewohl er sich rühmen durfte, auf den ersten Seiten seiner Geometrie Probleme gelöst zu haben, die man vor ihm als unlösbar betrachtet, wiewohl er behaupten durfte, das, was er von den Curven und von der Art, sie zu untersuchen, gelehrt habe, sei so hoch über den gewöhnlichen Ansichten erhaben, als die Rhetorik Ciceros über dem ABC der Kinder, hielt er sich dennoch in seinem dreiundzwanzigsten Lebensjahre für zu jung, um sich an die Anwendung seiner Methode auf die philosophischen Wahrheiten zu wagen. Neun Jahre verwendete er

noch auf Vorbereitung seines Geistes durch Reisen, und als er dann endlich in Holland sich niederliess, um allein der Ausarbeitung seiner Philosophie zu leben, dauerte es noch sechs Jahre, bis er mit seinem Werke so weit fertig war, um es der Oeffentlichkeit übergeben zu können. Da wurde dies Werk durch den Schlag zertrümmert, der von Rom aus auf Galilāi fiel, weil er das Weltsystem des Copernikus gelehrt hatte. Deskart begnügte sich an Stelle dieses Werkes seine philosophischen Versuche herauszugeben, und setzte in dem ersten derselben jenem Werke ein Denkmal, aus welchem zur Genüge hervorgeht, dass fast alles, was wir von den Früchten seines Geistes noch übrig haben, nur Trümmerhaufen jenes grossen so schmählig darniedergeworfenen Gebäudes bilden.

Die eigentliche Metaphysik Deskart's ging bei dieser Gelegenheit ganz verloren. Aus seinen Briefen erfahren wir, dass er nicht nur in seinen gedruckten Schriften nur leise Andeutungen derselben sich gestattet habe, aus welchen aufmerksame und scharfsinnige Leser wohl seine eigenthümlichen Gedanken entnehmen würden, sondern dass er auch in vertrauteren Schriften nur selten die Grenzen der Vorsicht überschritten habe, die er bei der Veröffentlichung seiner Gedanken als eine unumgängliche Nothwendigkeit betrachten zu müssen glaubte*). Folgt man nun den Andeutungen der obigen Briefe, so ergiebt sich, dass Deskart den Satz: „ich denke, also bin ich" als das Resultat eines anschauenden Denkens betrachtete, dass er die Ueberzeugung von dem Dasein Gottes mit Hilfe desselben intuitiven Schauens für fester begründet hielt, als es durch irgend welche geometrische Demonstration geschehen könne, dass er endlich auf eben diesem Wege ein uns verloren gegangenes Bild von dem Aktus des göttlichen Schaffens und Wirkens in sich erzeugt hatte, welches er noch ängstlicher beinahe als jene beiden ersten Sätze zurückhielt, vorschützend die Begriffe der Schöpfung und Wirkung Gottes seien von der Art, dass man sie so nehmen müsse, wie der Glaube der Kirche sie gebe. In seiner vierten Medi-

*) Conf. Epp. part. I. Ep. 25. 34. 103. 112. 114. II. Ep. 75. 76. 103. 104. III. Ep. 114. Edit. Amst. ex typ. Blaviana 1682.

tation*) spricht Deskart auf eine so räthselhafte Weise von seinem Geiste, als einem Resultate Gottes und des Nichts, dass die Vermuthung nicht ganz unbegründet ist, diese beiden Ideen möchten in seiner eigentlichen Metaphysik eine bedeutende Rolle gespielt haben, und diese Vermuthung wächst noch dadurch, dass er, nachdem er viel in der verständlichsten Sprache geredet, am Ende derselben Meditation**) noch einmal auf die Privation oder Negation als Grund des Irrthums zurückkommt, die auf keine Weise von Gott als dem allerrealsten und allervollkommensten Wesen abhängen sollte. Wäre es kein historisches Faktum, dass Deskart eine Metaphysik im Hintergrunde hatte, deren Mittheilung und Veröffentlichung er scheute, so dürfte jenen gleichsam nur verstohlen angedeuteten und in der weiteren Entwickelung sogleich wieder verhüllten Gedanken wohl schwerlich einiges Gewicht ertheilt werden dürfen, höchstens könnte man fragen, was sie an jenen Orten sollen, wo sie statt des Lichtes nur das undurchdringlichste Dunkel verbreiten. Lag es aber in dem Zwecke Deskarts in seinen Meditationen wenigstens einige Andeutungen seiner eigentlichen Metaphysik zu geben, so mussten jene Andeutungen sehr versteckt, keinesweges aber auf die Oberfläche seiner Gedanken gelegt werden.

Ob nun viel dabei gewonnen wäre, wenn Deskart ganz offen den Begriff der Schöpfung auf eine Wechselwirkung zwischen dem realsten Dinge und dem Nichts zurückgeführt hätte, ist eine Frage, die ihre Beantwortung gleich mit sich führt. Nur auf dem Wege des intellektualen Schauens und der Extase konnte der Begriff des Nichts und einer Wechselwirkung zwischen ihm und dem Realen festgehalten werden, und wenn Deskart seine ausgedehnten und denkenden Substanzen zu Resultaten dieser Wechselwirkung machte, so hatte er nur andere Worte an die Stelle der Behauptung gesetzt, dass jene Substanzen auf unbegreifliche und nicht zu erforschende Weise von Gott so erschaffen seien, wie wir sie fänden. Bedenkt man ferner, dass Deskarts den weisen Grundsatz befolgte, nur wenige Stunden des Jahres diesem

*) Edit. Amstelod. ap. Johan. Jansonium iuniorem. 1688. pag. 29.

**) L. c. pag. 34.

intellektualen Schauen nachzuhängen*), so ist man wohl nicht berechtigt zu glauben, dass die Gedanken, vermittelst deren er die bestimmten Bewegungsgesetze der Materie aus jenem Verhältniss zwischen Gott und dem Nichts vielleicht zu entwickeln mag versucht haben, auch nur den Schein so grosser Tiefe gehabt haben mögen, als die dunkeln Träume Jakob Böhme's, der fast ganz nur in diesem intellektualen Schauen lebte, ein Schein, mit welchem man noch heute gerne die Augen des Geistes blenden möchte.

Wie dem auch sei, so war es gewiss nicht allein die Verlegenheit, in welche Deskart sich gestürzt sah, als Galiläis Verurtheilung ihn nöthigte, seine metaphysischen Gedanken zurück zu ziehen, wodurch er gezwungen wurde, sich ganz in die Arme der von ihm so sehr erniedrigten Schulmetaphysik zu werfen. Die Sätze derselben, auf welche sein ganzes Denken sich stützte, bilden auch die letzte Grundlage der Lehre Spinozas, und werden deswegen am besten an dieser Stelle näher erwogen. Es kann hier nicht die Rede davon sein, alle hieher gehörigen Begriffe in ihren historischen Beziehungen über die Zeit Deskarts hinaus zu verfolgen, denn die fragmentarische und auch in jeder andern Beziehung höchst dürftige und ungenügende Behandlung der Geschichte der mittelaltrigen Philosophie macht es unmöglich, sich in Beziehung auf ihre Gedanken an die Auktorität Anderer zu halten. Selbst ein Quellenstudium derselben scheint zu früh, so lange noch die Philosophien Platos und Aristotales keine vollkommen genügende Bearbeitung gefunden haben.

Zuvörderst kommt hier nun der Begriff von der Substanz zur Betrachtung. Deskart fasste denselben keineswegs so scharf auf, als es die Metaphysik durchaus erfordert. Denn im 51sten Capitel des ersten Theiles seiner Prinzipien der Philosophie sagt er, unter Substanz könne nichts anderes verstanden werden, als dasjenige Ding, welches so da ist, dass es keiner andern Sache bedarf zu seinem Dasein. Aber kaum hat er diesen Begriff hingestellt, so verdirbt er ihn noch weiter, erklärend: nur Ein Ding existire auf diese Weise, nämlich die Gottheit, der Name

*) Ep. 30. part. 1.

Substanz könne Gott und den erschaffenen Wesen nicht in gleichem Sinne, univoce, wie es von den Schulen genannt würde, beigelegt werden. Statt nun getreu sich selber und seiner Methode geradezu zu behaupten, die erschaffenen Dinge könnten gar nicht Substanzen genannt werden, nennt er sie dennoch so, und der Zusammenhang des 52sten Capitels zeigt deutlich, dass nunmehr Substanz alles dasjenige sein soll, was der Träger ist eines oder mehrerer Attribute. Denn daraus, sagt er, dass wir das Dasein eines Attributes erkennen, schliessen wir auf eine existirende Sache, oder auf das nothwendige Dasein einer Substanz, welcher wir das Attribut ertheilen können. Einer jeden Substanz soll nur ein Attribut vorzugsweise zukommen, welches das Wesen und die Natur dieser Substanz constituirt, und auf welches alle Eigenschaften des Dinges bezogen werden. So sei das Attribut der materiellen Substanz die Ausdehnung, das der geistigen Substanz das Denken, denn in den Dingen sei einiges, was Attribut oder Modus derselben genannt würde, anderes aber, was nur in unserm Denken sich befinde*). Attribut sei alles dasjenige, was in den Dingen niemals auf andere Weise sein könne; Modus dasjenige, was daraus hervorgeht, dass die Attribute auf die Substanz wirken, indem sie sie verändern**); was endlich aus dem vergleichenden Vorstellen der Dinge hervorgehe, wie Zahl und Dauer, das bedeute gar nichts in Bezug auf die Dinge.

Es kann wohl nicht bezweifelt werden, dass Deskart mit der Idee seiner Naturphilosophie, in welcher alles nur auf die Bewegung in der ausgedehnten Substanz zurückgeführt werden sollte, abgeschlossen hatte, bevor er noch an die Durcharbeitung seiner Metaphysik dachte. Diese Materie erhielt erst hier und dort Bewegung, diese konnte kein Attribut werden, sonst hätte sie der ganzen Substanz ertheilt werden müssen, und es hätten keine Bewegungen in ihr stattfinden können. Dieser Begriff der Bewegung knüpfte sich zu stark an das Verhältniss zwischen Gott und der Materie, als dass er in der Unbegreiflichkeit desselben

*) L. c cap. 57.

**) Cap. 56.

nicht hätte verschwinden müssen. Ebenso waren aber die Attribute der Ausdehnung und des Denkens Bestimmungen, die das Nichtding durch die Einwirkung des realsten Dinges erhielt. Hätte nun Deskart nicht Ausdehnung und Denken von den übrigen Eigenschaften der Dinge, die ihnen nur durch die geistige Auffassung zukommen sollen, sondern müssen, um zu seiner Naturphilosophie zu gelangen, so wäre ihm auch die Substantialität der Dinge verschwunden, wie sie auf dem Standpunkte der Skepsis verschwinden muss und zwar bleibend in Beziehung auf Dinge, die nur der Inbegriff ihrer Eigenschaften sein sollen.

Auch in dem Begriffe von der Substanz als desjenigen, was keiner andern Sache bedarf, um zu existiren, versteckte sich noch eine Schwierigkeit, die Deskart nicht ganz vollständig löste. Was nicht durch anderes existirt, existirt scheinbar durch sich, es ist causa sui. Dieser Begriff der causa sui war ein sehr vielfach behandelter Gegenstand des damaligen Gedankenkreises, und glücklicher Weise hat uns Deskart einiges von den Resultaten dieser Bearbeitungen erhalten. Die Wichtigkeit, welche der causa sui in dem modernen Spinozismus ertheilt wird, macht es nothwendig bei diesem Punkte zu verweilen.

In seinen Meditationen hatte Deskart zwar nicht Gott als den Grund seiner selbst betrachtet, wohl aber die Behauptung aufgestellt, dass der menschliche Geist, wenn er durch sich selbst entstanden wäre, sich alle diejenigen Vollkommenheiten gegeben haben würde, deren Vorstellungen er in sich findet. Dieser Satz würde ihn freilich genöthigt haben, anzunehmen, dass er schon vor seiner Existenz als ein solches vollkommenes Wesen existirt habe, und es wäre besser gewesen, wenn Deskart durch schärferes Denken diese Schlinge vermieden hätte. So gab er aber Veranlassung zu einer bald sehr bitter werdenden Polemik. Es wurde ihm nämlich erwidert: der Begriff „durch sich“ werde in doppelter Bedeutung angenommen, zuerst positiv, nämlich „durch sich“ als durch eine Ursache; so würde dasjenige, was durch sich wäre und sich selber sein Dasein gäbe, wenn es sich nach Willkür das geben könnte, was es wollte, ohne Zweifel sich alles geben und so Gott sein. Zweitens aber werde „durch sich“ auch negativ verstanden, so dass es nur bedeute so viel als von

selbst, oder durch nichts anderes, und so werde es von Allen angenommen*).

Deskart erwiderte hierauf**), er habe nicht gesagt, es sei unmöglich, dass etwas die causa efficiens seiner selbst sei. Denn wiewohl diese Unmöglichkeit wahr sei, wenn die Bedeutung des Wortes efficiens auf diejenigen Ursachen beschränkt werde, die der Zeit nach früher sind als ihre Wirkungen, oder die von diesen verschieden seien, so scheine dieser Begriff doch bei der gegenwärtigen Untersuchung nicht also eingeschränkt werden zu dürfen, sowohl, weil die Frage selbst kleinlich sei, denn wer wisse nicht, dass eins und dasselbe nicht früher als es selbst und auch nichts von sich verschiedenes sein könne? Sodann aber auch, weil der natürliche Verstand nicht lehre, es gehöre zu den Bedingungen der causa efficiens der Zeit nach früher zu sein, als ihre Wirkung; im Gegentheil habe sie nur dann eigentlich die Bedeutung der Ursache, so lange sie die Wirkung hervorbringe, und sei demgemäss nicht früher als dieselbe. Es lehre aber wahrlich der natürliche Verstand, dass kein Ding in der Welt da sei, nach dessen Gründen nicht gefragt werden könne, oder wenn es keine habe, zu fragen gebiete, warum es keiner bedürfe, also, dass, wenn er glaubte, kein Ding könne in Beziehung auf sich das sein, was die causa efficiens in Beziehung auf ihre Wirkung weit gefehlt, dass er daraus schliessen sollte, es sei eine erste Ursache, er wiederum den Grund der Ursache, welche die erste genannt sei, würde erforschen müssen, und so niemals zu einem allerersten kommen könnte.

Hier beging Deskart einen Fehler, denn oben hatte er das Dilemma aufgestellt, es sei entweder nach dem Grunde oder nach den Ursachen zu fragen, warum kein Grund angenommen werden dürfe. Jetzt lässt er den zweiten Theil des Dilemmas ganz fallen, denn wiewohl er nun sagt, er lasse es offenbar zu, dass etwas sein könne von so grosser und so unerschöpflicher Vollkommenheit, dass es gar keiner Hilfe zu seinem Dasein bedürfe, ebenso wenig als zu seiner Erhaltung, und dass er Gott für ein solches

*) Meditat. pag. 56.

**) Pag. 65.

Wesen halte, fährt er dennoch bald fort: weil, wiewohl Gott niemals nicht gewesen sei, er es dennoch in der That sei, der sich erhalte, so könne Gott nicht gar zu uneigentlich Grund seiner selbst genannt werden. Hierbei sei jedoch zu bemerken, er verstehe nicht diejenige Erhaltung, die irgend einer positiven Einwirkung einer causa efficiens bedürfe, sondern nur: das Wesen Gottes sei von der Art, dass es nicht umhin könne, immer zu existiren.

Deskart hat es auf eine sehr demüthigende Weise anerkennen müssen, dass er sich hier in ganz leeren und unnützen Spitzfindigkeiten bewegte. Denn im Gegensatze zu der Schulmetaphysik seiner Zeit, die ganz richtig behauptete, es könne nichts als causa efficiens seiner selbst betrachtet werden, wollte er das Gegentheil als zulässig beweisen, jedoch ohne der Schule zu offen entgegen zu treten*). Denn in der oben angeführten Erwiderung auf den in Beziehung auf die causa sui gemachten Einwurf fährt er fort**): es könne zwar im negativen Sinne verstanden werden, wenn man sage, Gott sei durch sich selbst, also dass der Sinn dieser Worte nur andeute, es sei gar kein Grund desselben vorhanden; aber, wenn man zuvörderst nach der Ursache, um derentwillen er sei, oder zu sein beharre, und wenn man auf seine unermessliche und unbegreifliche Macht aufmerke, die in der Idee desselben enthalten sei, und so erkenne, diese sei so überschwenglich, dass sie ganz offenbar der Grund sei, warum er im Dasein beharre, und es könne keinen Grund ausser dieser Macht geben: dann sage man nicht mehr negativ, Gott sei durch sich selber, sondern so positiv, als nur möglich. Der Grund dieser Behauptung lag in der Annahme, dass, wenn auch ein Gegenstand als ohne Grund existirend in einem bestimmten Zeitmomente vorausgesetzt sei, so sei dieses noch nicht genügend, dass er auch in den folgenden Zeitmomenten existire, dazu sei eine Kraft erforderlich, die ihn gleichsam immer von neuem hervorbringe, und wenn man dann von einem Körper finde, dass er diese Kraft nicht von sich habe, so werde „von sich“

*) Conf. Ep. 100. part. III.

**) Med. Pag. 67.

positiv genommen. Diess galt nun freilich von Körpern, die nach Deskarts Ansicht gar nicht durch sich existirten, und zu sein aufhörten, sobald die Wirksamkeit ihrer causa efficiens nachliess. Wohl aber hätte ihm der natürliche Verstand, auf welchen er doch sonst so viel gab, sagen müssen, dass ein Gegenstand, der keiner causa efficiens bedarf, also auch nicht mit der nachlassenden Wirkung derselben aufhören kann zu sein, so lange sein wird, bis ein anderer Grund sein Dasein vernichtet, dass er also gar keiner Kraft bedarf, die ihn erhalte. Dass nun diese causa sui, die Deskart positiv nur bei der Erhaltung Gottes durch sich selbst gelten lassen wollte, sich vielleicht, ohne dass er's merkte, noch weiter hinaufschob, zeigt der 117te Brief des zweiten Bandes. Hier sagt er, der Satz, Gott sei der Grund seiner selbst, sei früherhin falsch gedeutet worden, und bedürfe deswegen einer Erklärung. Grund seiner selbst heisse durch sich sein und keinen andern Grund als seine Essenz haben, und dieser Grund könne ein formaler genannt werden. Indem er aber von einem positiven Grunde Gottes seiner selbst sprach, hatte er seinen Gegnern eine Absurdität geboten, die hinreichend von ihnen benutzt wurde. Im 99ten Briefe des ersten Bandes musste er schreiben, er erinnere den Verfasser jener Libelle, dass er niemals geschrieben habe, Gott dürfe nicht nur negativ sondern auch positiv der Grund seiner selbst genannt werden, wie von jenem sehr unbesonnen behauptet werde. Er möge fragen, lesen, aufschlagen seine Schriften, wo er nur wolle, er würde nichts dem ähnliches finden, sondern gerade das Gegentheil. Dass er von solchen Missgeburten des Denkens so weit entfernt sei, als nur möglich, sei allen bekannt, die seine Schriften gelesen, die nur irgend Kenntniss von ihm hätten und ihn wenigstens nicht für ganz närrisch hielten.

Es scheint jedoch, dass trotz dieser Erklärung die Anhänger Deskarts sich an die positive causa sui Gottes gehalten haben, sonst hätte schwerlich Spinoza, der den Gedanken von der Unmöglichkeit, die Begriffe des Grundes und des absoluten Seins zu vereinigen, viel bestimmter und viel klarer entwickelt, sich veranlasst sehen können, diesen Begriff, doch ganz offenbar nur in seiner sogenannten negativen Bedeutung, an die Spitze

seiner Ethik zu stellen. So konnte er den Cartesianern und den Schulphilosophen Genüge leisten. Der Begriff von der Substanz und von den Substanzen knüpfte sich bei Spinoza eben so viel zu bestimmt an den Begriff eines Dinges, welches gar keines Grundes bedarf zu seinem Dasein, als dass in diesem Punkte eine Uebereinstimmung zwischen ihm und Deskart zugelassen werden dürfte. Doch erfordern die hieher gehörigen Lehren Spinozas erst eine ausführlichere Behandlung. Nach dieser wird dieses Verhältniss zwischen beiden klarer hervortreten.

Aehnlich verhält es sich mit dem Begriffe des Attributs, der auch aus den Händen Spinozas anders hervorging, als er ihn von Deskart empfangen hatte. Er floss mit dem Begriffe der Substanz zusammen, und bezeichnete die Wesenheiten der Dinge, als constituirende Factoren der Gottheit. Vollkommen übereinstimmend zeigte sich Spinoza mit Deskart aber darin, dass er nur diejenigen Eigenschaften, welche in allem Wechsel der Dinge bleibend verharren als die Wesenheiten der Substanzen bildend annahm, die Ausdehnung nämlich und das Denken; eben so wie darin, dass er alle aus diesen Wesenheiten allein hervorgehenden Veränderungen in der Substanz, Modi oder Affektionen derselben nannte. Noch weniger Haltung endlich als Deskart ertheilte Spinoza dem Begriffe der Bewegung, wenn es den nachfolgenden Untersuchungen gelingt, nachzuweisen, dass bei Spinoza auch nicht einmal eine Analogie desjenigen Verhältnisses vorausgesetzt werden darf, welches bei Deskart zwischen der unerschaffenen Substanz und den erschaffenen Substanzen stattfand.

Noch grösser als die Verschiedenheiten zwischen diesen Begriffen ist die bei dem Begriffe von der Gottheit, den man in den Werken dieser Philosophen findet. Beide sprechen zwar von Gott als dem allervollkommensten und allerrealsten Wesen, als von der letzten Ursache aller Dinge und alles Geschehens. Aber lässt sich schon bei Deskart nicht verkennen, dass er bei diesem Begriffe bedeutende Schwierigkeiten merkte, dass er den Ausdruck Vollkommenheit bald von der ethischen, bald von der rein metaphysischen Seite als Bezeichnung des rein positiven Wesens der Gottheit betrachtet, so spricht auch Spinoza bisweilen von der

Einheit, Allmacht, Allwissenheit, Untheilbarkeit und Unendlichkeit Gottes, so wie von seiner Vollkommenheit, alles in diesen Begriff hineinpfropfend, was nur die Metaphysik der Theologie darin haben wollte, daneben aber tritt die Gottheit als ein Wesen auf, welches keine andern Eigenschaften hat, als die Attribute im obigen Sinne, welche dasselbe konstituiren. Die Identität Gottes mit der Natur, von welcher Deskart gar nichts wusste, die auch neben seiner eigentlichen Metaphysik gar nicht in ihm auftreten konnte, drängt sich bei Spinoza an die Stelle der Cartesianischen Schöpfung. Alle Dinge der Welt wurden nun Modi der Gottheit in Folge ihrer Attribute, und indem so auch diese Begriffe bei Spinoza eine ganz eigenthümliche Färbung erhielten, bleibt keiner von allen übrig, der als beiden gemeinschaftlich betrachtet werden dürfte.

Die gemeinschaftliche Basis beider liegt demnach nicht in diesen Begriffen, sondern, ist sie vorhanden, so muss sie etwas tiefer gesucht werden. Sie liegt in den Lehren von der objectiven und formalen Realität, und in den Lehren von dem Zusammenhange zwischen Grund und Folge, die beide aus der Metaphysik der Schule entnahmen, an deren Hand und unter deren Einfluss sie ihre Systeme theils begründeten, theils weiter ausführten. In diesen Begriffen stand Deskart noch etwas höher als Spinoza, denn, wenn auch flüchtig, berührte er die nothwendige Gleichzeitigkeit zwischen Grund und Folge, aber zu flüchtig, als dass Spinoza hätte daraus Veranlassung entnehmen können, von diesem Begriffe ausgehend, Schwierigkeiten zu vermeiden, die es ihm unmöglich machten, die richtige Philosophie in ihrem ganzen Umfange zu entdecken. Spinoza liess den Causalbegriff so, wie er ihn von der alten Metaphysik erhielt, es fiel ihm gar nicht ein, dabei an die Schwierigkeiten dieses Begriffes zu denken, und zwar um so weniger, je weniger er dieses Begriffes zu einer Erklärung der von ihm ganz negirten Schöpfung bedurfte. Dieser Begriff spielt eben deswegen eine wichtigere Rolle bei Deskart, bei Spinoza dagegen blieb diese dem Unterschiede zwischen objectiver und formaler Realität vorbehalten.

Die Begriffe von der objectiven und formalen Realität hatten sich ohne Zweifel aus dem Streite zwischen Realismus und

Nominalismus hervorgearbeitet, welcher lange und tief die Philosophie des Mittelalters bewegte. Im Gegensatze zu den Nominalisten, die nur Worte und Zeichen in den Begriffen sahen, welche sich auf unerklärbare Weise auf Realitäten ausserhalb des Geistes beziehen sollten, hatten die Realisten sie wo nicht, wie die Ideen des Plato für das einzige Reale, so doch für die realen Gründe der Dinge gehalten. Die Beziehung der Vorstellung auf ein davon unabhängiges Vorgestelltes ist aber zu tief in der Natur der Dinge begründet, als dass die Einseitigkeit dieses Realismus, der nothwendig Idealismus werden muss, den menschlichen Geist auf lange Zeit befriedigen könnte. Diese Beziehung aufzuklären, ist der Zielpunkt, auf welchen alles Philosophiren hinstrebt, und nur in der Darlegung dieser Beziehungen kann dasselbe seinen Ruhepunkt finden.

Bevor Deskart von einem grossen Theile der Vorstellungen, durch welche Eigenschaften der Dinge gedacht werden, nachzuweisen versucht hatte, sie seien nur Resultate der Wechselwirkung zwischen Körper und Seele, wurden alle Vorstellungen als Bilder wirklicher Eigenschaften der Dinge betrachtet. Diesen Gegensatz des Bildes zu seinem Gegenstande bezeichneten die Begriffe der objectiven Realität und der formalen. Formale Realität hatten die Eigenschaften der Dinge, die diesen auch abgesehen von jedem sie auffassenden Denken zukommen sollten; objectiv wurde dieselbe Realität in der Vorstellung des Geistes. Diese Vorstellung konnte wieder ihrem Bilde im Geiste gegenüber gestellt werden, die Vorstellung wurde dadurch zu einem formell-realen Gegenstande, und das Wissen von diesem Vorstellen enthielt dann objectiv die formale Realität desselben.

So weit waren diese Begriffe und Worterklärungen entwickelt. Hinter ihnen ruhte die Frage nach den Gründen der Uebereinstimmung zwischen formaler und objectiver Realität; denn der Glaube an diese Uebereinstimmung war gerade dasjenige, worin Deskart und Spinoza auf das vollkommenste übereinstimmten. Nur suchte jeder dafür andere Gründe.

Deskart beantwortete die Frage danach durch eine Beziehung auf die Wahrhaftigkeit Gottes, welcher der Seele eine Masse angeborner Ideen gegeben hatte, und zwar so gegeben hatte,

dass an deren Uebereinstimmung mit den von ihnen abgebildeten formalen Realitäten gar nicht gezweifelt werden konnte, während aus den der Materie ertheilten Eigenschaften und aus der innigen Verbindung der Seele mit dem Körper die Vorstellungen hervorgingen, welchen keine formale Realitäten ausser dem Denken entsprechen konnten.

Spinoza setzte einen absoluten Parallelismus zwischen dem objectiven Sein im Denken und zwischen dem formalen Sein in der Ausdehnung voraus, beide an vollkommen jeder Wechselwirkung abgeschlossene Substanzen knüpfend. Die Frage nach dem Grunde dieses Parallelismus scheint er einigen in der, den Attributen zum Grunde liegenden absoluten Gottheit der Einen Substanz, die in der That aber aus zweien Substanzen bei ihm konstituirt wird, gelöst zu haben. Es lässt sich aber beweisen, dass er von diesem Parallelismus zwischen Ausdehnung und Denken ausging, indem er nur diejenige Verbindung, die Deskart zwischen der Seele und einem Theile der Materie zugelassen hatte, so weit ausdehnte, dass jeder Theil der Ausdehnung mit einem Theile der denkenden Substanz innig verbunden absolut gesetzt wurde.

Was nun das Verhältniss des Causalbegriffes anbetrifft, so war es auch nur der dunkle Satz der damaligen Schulmetaphysik, dass die ganze Folge schon in dem Grunde liegen müsse, welche von Deskart wie von Spinoza angenommen wurde, ohne dass sie an die Frage gedacht hätten, wie denn überhaupt Grund und Folge zusammenhängen können. Dass Folgen aus Gründen hervorgehen, lehrt die Erfahrung freilich so häufig, und mit solcher Evidenz, der Causalbegriff wird mit solcher Gewalt dem Denken aufgedrängt, dass nicht einmal die Lehre von den Dingen, die ohne Grund existiren, zu welcher Deskart beinahe wider Willen getrieben, und die von Spinoza eben so wider seinen Willen verdunkelt wurde, im Stande war, die eingebildete Klarheit dieses Begriffes zu zerstören. Dieser Causalbegriff, nach welchem die Ursache zum mindesten so viel enthalten muss, als die Folge, bildet den letzten Schlussstein zum Beweise des Daseins Gottes, den Deskart an die im Geiste enthaltene Idee desselben anknüpft. Dieser Beweis, so wie der, den er aus dem mit jener Idee verknüpften Begriffe der Existenz herleitet, waren

vielleicht nur Surrogate für eine Deduktion der Gottheit auf dem Wege des intellektualen Schauens, die gar keines Beweises weiter bedurfte. Spinoza hatte nicht nöthig, sich in dieser Beziehung eben so an diesen Causalbegriff anzulehnen, weil er Gott aus Substanzen konstituirte, und eben deswegen für das Dasein desselben keine Demonstration weiter nöthig hatte, indem er diese Substanzen auf dem Wege der absoluten Position deducirte. Dieselbe Ansicht von dem Causalverhältnisse hatte aber Deskart verleitet, den Grund aller Naturerscheinungen in einen Mechanismus der ausgedehnten Materie zu legen, der so nahe an einen Automatismus derselben streifte, dass Spinoza nur nöthig hatte, die bei jenem zur treibenden Feder herabsinkende Gottheit daraus zu verweisen. Indem er aber versuchte, das Geschehen im Gebiete des Denkens auf einen vollkommen dem materiellen parallelen Automatismus zurück zu führen, schlug er einen von Deskart so abweichenden Weg ein, dass jede Beziehung zwischen beiden von jenem Punkte an unmöglich wird.

So findet eine Uebereinstimmung zwischen beiden nur in dem Theile der Naturphilosophie statt, welcher von dem Wesen und von der Natur der Körper handelt. In diesem Kreise kann und muss man die Lehre beider als vollkommen identisch betrachten, während in allen andern Gebieten ihres Philosophirens die Unterschiede zu gross sind, als dass die Sätze und Begriffe des Einen auf die Sätze und Begriffe des Andern auch nur die mindeste Anwendung gestatten.

Versucht man nun, das eben dargelegte Verhältniss zwischen Deskart und Spinoza aus den Aeusserungen des Letzteren über die Lehren des Ersteren zu entwickeln, so ist zuvörderst zu bemerken, dass die Briefe Deskarts erst im Jahre 1667 erschienen sind, dass sie also von Spinoza nicht bei seinem Studium der Cartesianischen Philosophie benutzt werden konnten. Er nahm die Lehre desselben so, wie sie in den Werken vorliegt, und wie sie noch heute pflegt dargestellt zu werden, ohne dass man es für nöthig erachtet hätte, auf jene wichtigen Andeutungen dieser Briefe auch nur die mindeste Rücksicht zu nehmen.

Nach diesen Schriften nun begann Deskart mit einem Alles vernichtenden Zweifel und gelangte von diesem Standpunkte aus

zu der Ueberzeugung, dass alles dasjenige wahr sein müsse, was so klar und bestimmt gedacht würde, als der Satz: „ich denke, also bin ich.“ Er hielt es jedoch für nothwendig, die Wahrheit dieses Satzes aus dem Begriffe der Gottheit zu beweisen, weil trotz jener Ueberzeugung noch immer Grund zum Zweifeln vorhanden sei, bis man erkannt habe, man besitze einen solchen Begriff von der Gottheit, der es unmöglich mache, Gott für einen Lügner zu halten. Aber auch hierin war die Grundlage seines Fundamentes noch nicht vollendet, sondern es war noch der Beweis für das Dasein Gottes nothwendig, und er berief sich hiebei auf das natürliche Licht, durch welches der sich als endliches Wesen erkennende Mensch in sich die Vorstellung von dem vollkommensten unendlichen Wesen Gottes finde: diese Vorstellung enthalte mehr, als der Mensch in sich suche und finde, könne also nicht ihm ihren Ursprung verdanken, sondern nur einem Wesen, welches alle die Vollkommenheiten besitze, die in diesem Begriffe liegen. Ein solches Wesen als Grund dieser Vorstellung müsse aber da sein, also sei auch Gott da.

Dieser Beweis hinkte nur darin, dass er das sogenannte natürliche Licht schon als unbestreitbare Quelle der Wahrheit voraussetzte, obgleich diese Eigenschaft desselben erst aus dieser Wahrheit abgeleitet werden sollte. Deswegen musste Cartesius noch zwei andere Beweise von dem Dasein der Gottheit liefern, die aber in der That um nichts besser diese Beweisführung übernehmen können. Dem einen liegt die Voraussetzung zum Grunde, dass jedes Wesen, welches sich selbst geschaffen hätte, sich auch alle Vollkommenheiten gegeben haben würde, die es kenne. Nun besitze der Mensch nicht alle ihm bekannten Vollkommenheiten, also sei ein Grund nöthig, vollkommener als er selbst, ja so vollkommen als der Inbegriff aller Vollkommenheiten, die er nur denken könne, und eben dieser Grund sei die Gottheit. Wie plump und ungereimt es war, von einem Wesen zu sprechen, das Vorstellungen und Vollkommenheiten kennen muss, um sich darnach zu schaffen, also vor seiner Schöpfung durch sich selbst schon da ist, braucht wohl kaum angedeutet zu werden. Dieser Beweis war wo möglich noch schlechter als der erste. Der dritte Beweis für das Dasein Gottes stützte sich endlich darauf, dass

es gleich sei, ob man sage, es liege etwas in dem Begriffe eines Dinges, oder ob man sage, dass dieses von dem Dinge selbst wahr sei: im Begriffe vom allerrealsten Wesen könne aber das Sein von dem Wesen nicht getrennt werden, folglich sei es wahr, wenn man sage, dass Gott sei. Auch dieser Beweis setzte die Richtigkeit von dem Begriffe der Gottheit schon voraus, ausserdem aber auch noch die Beantwortung aller der sehr schwierigen Fragen, welche sich an das Verhältniss zwischen Begriffen und dadurch begriffenen Dingen knüpfen. Cartesius war weit entfernt, diese Schwierigkeiten auch nur zu ahnen, es war ein schärferes und feineres Denken dazu nöthig, als dasjenige, welches sich mit solcher Zuversicht in solchen Trugschlüssen bewegen konnte.

So waren es scheinbar nur Glaubensartikel, welche Cartesius zur Grundlage seines Denkens und Philosophirens machte, und auf welche gestützt, er Gott als ewiges, allwissendes und allmächtiges Wesen, zum Urquell alles Guten und Wahren und aller Dinge machte. Gott habe dem Menschen den natürlichen Verstand gegeben, als ein Vermögen zu erkennen, und deswegen könne derselbe, in wiefern er nur die Dinge klar und deutlich wahrnehme, niemals ein Object ergreifen, welches nicht wahr sei. Dennoch dürfe diesem Vermögen nur so weit getraut werden, als nicht das Gegentheil von Gott offenbart sei. Denn Gott habe den Menschen nur einen beschränkten Verstand gegeben, und sowohl in dem unermesslichen Wesen Gottes, als auch in den von ihm erschaffenen Dingen gebe es vieles, was das menschliche Fassungsvermögen überschreite. Deswegen brauche der menschliche Geist sich mit Untersuchungen über das Unendliche nicht zu ermüden; denn, da er endlich sei, wäre es thöricht, wenn er über dasselbe etwas festsetzen, und also wagen wollte, es endlich zu machen und zu begreifen.

So war jede gründliche Untersuchung über die Gottheit, als dem einzigen Wesen, welchem das Prädikat der positiven Unendlichkeit zukomme, während die anderen sogenannten unendlichen Dinge richtiger unbestimmbare zu nennen wären, abgeschnitten. Die Andeutung, dass Gott als wirkende Ursache aller Dinge näher betrachtet, dass erwägt werden solle, was aus denjenigen seiner Attribute, von welchen er dem menschlichen Geiste

einige Kenntniss gestattet habe, in Beziehung auf diejenigen Wirkungen desselben folge, welche den Sinnen erschienen, bleibt eine Zusicherung, welche mit jenen Voraussetzungen im Widerspruche stehen würde, wenn auch nur eine Spur ihrer Erfüllung in den Werken des Cartesius zu finden wäre. Denn von den Attributen der Gottheit betrachtet er nur das Dasein derselben, um den Beweis für ihre Existenz zu liefern, die Wahrhaftigkeit Gottes, um zu seinem Satze: ich denke, also bin ich, den Schlussstein und das Fundament zu finden und die Allmacht desselben, um keinen seiner naturphilosophischen Träume an der Unmöglichkeit scheitern zu lassen.

Es bleiben also nur die endlichen Dinge als der einzige Gegenstand übrig, mit welchem sich die philosophischen Bemühungen des Cartesius beschäftigen konnten. Die Gottheit trat ihnen als einziger Realgrund gegenüber, durch unbegreifliches Schaffen und unbegreifliches Erhalten mit ihnen verbunden und von ihnen gesondert. Die Begriffe des Schaffens und des Erhaltens drängte Deskart zwar etwas weiter zurück, als die gewöhnliche Auffassung seiner Zeit es zu thun gewohnt war, doch gehörten sie ihm immer noch zu denjenigen, deren weitere Bearbeitung ein thörichtes Unternehmen gewesen wäre. Und auch dieses Zurückschieben geschah nur mit grosser Schonung der anerkannten Weltansicht, da es keinem Zweifel unterworfen sein sollte, dass die Welt gleich Anfangs in aller ihrer Vollkommenheit erschaffen worden, mit Sonnen, Sternen, Erde, Pflanzen, Thieren und Menschen; das lehre der christliche Glaube, und auch die natürliche Vernunft überzeuge sich davon vollkommen. Indessen würde die Natur der Dinge besser erkannt werden können, wenn irgend welche sehr einfache Prinzipien erdacht werden könnten, aus welchen, wie aus Samen, die Sterne, die Erde und alles, was in der sichtbaren Welt angetroffen wird, als entstehend nachgewiesen werden könnte.

Um diese Aufgabe zu lösen, setzte Cartesius die durch die unbegreifliche Wirkung Gottes ins Dasein gerufene und im Dasein erhaltene körperliche Substanz oder die Materie. Die Natur der Materie, d. i. des Körpers im Allgemeinen betrachtet, besteht nach ihm nicht darin, dass sie als ein hartes, schweres, gefärbtes

oder irgend wie anders die Sinne afficire, sondern allein darin, dass sie ein in die Länge, Breite und Tiefe ausgedehntes Ding sei. Gott hatte aber die ausgedehnte Materie also erschaffen, dass alle Eigenschaften, welche in derselben mit Klarheit erkannt werden können, allein darauf zurückgeführt werden müssen, dass sie theilbar sei und beweglich in Beziehung auf diese Theile, und demgemäss zugänglich allen denjenigen Affectionen oder Veränderungen, welche als hervorgehend aus der Bewegung ihrer Theile wahrgenommen werden können. Nachdem Gott die Materie erschaffen hatte, zerlegte er dieselbe in Theile von fast übereinstimmender Gleichheit und der Grösse nach das Mittel haltend zwischen denjenigen, aus welchen jetzt Himmel und Erde bestehen. Nachdem er sie aber getheilt hatte, bewegte er die einen um ihre Mittelpunkte und unabhängig von einander, so dass sie einen flüssigen Körper bildeten, den Himmel oder den unendlichen Weltraum, dann aber andere gleichzeitig um gewisse gleichweit von einander entfernte Punkte, die wie die Fixsterne am Himmel vertheilt waren, noch andere aber um eine etwas grössere Anzahl anderer Punkte, welche die Stellen der Planeten bezeichnen sollten. Gleichheit der Theile und ihrer Bewegungen, Ordnung und Harmonie in ihrer Vertheilung wurden angenommen, weil Verwirrung und Unordnung weniger übereinzustimmen schien mit der unendlichen Vollkommenheit Gottes. Es kam aber wenig darauf an, was unter diesen Bedingungen vorausgesetzt würde, weil dieses in der Folge den Gesetzen der Natur gemäss sich ändert, und jede Form in jeder der unendlichen Folgen des Geschehens, wenn auch jedesmal an einer andern Stelle der unendlichen Reihe sich finden müsste. So trat die Naturphilosophie des Cartesius als eine Fiktion auf, welche nicht einmal die Nothwendigkeit der sie bildenden Gedanken für sich in Anspruch nahm, sondern gleich in ihrem Anfange der grössten Unbestimmtheit und Willkürlichkeit den Zutritt erlaubte.

Gott schuf aber nicht nur die Bewegung, sondern erhält auch in Folge der Unveränderlichkeit seiner Natur immer dieselbe Masse der Bewegung. Aus diesem Umstande können nun gewisse Regeln und Gesetze der Natur erkannt werden, welche die abgeleiteten und besondern Ursachen der verschiedenen Bewegungen

sind, die in den einzelnen Körpern wahrgenommen werden. Aus dreien so hergeleiteten Gesetzen der Natur werden sodann sieben Regeln der Bewegung gefolgert, von welchen hier nur zu erinnern ist, dass sie nach Deskart's Ansicht keines Beweises bedürfen, weil sie durch sich selbst klar und gewiss sind.

Ausgedehnte Substanz und Raum waren als identisch angenommen worden, deshalb konnte es in der Natur kein Leeres geben. Damit es aber kein Leeres gebe, wurde die Materie nicht vorgestellt als aus ursprünglichen Kugeln bestehend, sondern als zerlegt in eckige Theile, weil Kugeln keinen Raum kontinuirlich ausfüllen können. Eckige Theile aber, überall von undurchdringlichen Theilen umlagert, konnten nicht um ihre Mittelpunkte sich bewegen, wenn sie nicht gleich Anfangs mit einer Gewalt in Bewegung gesetzt wurden, gross genug, die Ecken und Kanten zu zertrümmern, die Würfel in Kugeln zu verwandeln, die Splitter aber in eine Materie, fein genug, alle so sich bildenden Lücken auszufüllen und fähig, die Kontinuität durch ein Streben, jeden sich bilden wollenden leeren Raum gleich auszufüllen, wieder herzustellen. In diesen beiden Gattungen von materiellen Elementen und mit Hilfe einer dritten, aus gröberen und zur Bewegung weniger geschickten Theilen bestehend, glaubte Cartesius alles vorbereitet zu haben, was dazu nöthig sei, um Himmel und Erde mit allen darauf und darin befindlichen Geschöpfen auf einen Automatismus zurück zu führen, zu dessen Erkenntniss keine andern Voraussetzungen nöthig seien, als die ins Unendliche gehende Theilbarkeit des Raumes und der mit ihm identischen Materie, und die stets der Masse nach sich gleichbleibende Bewegung derselben. Denn auch die Maschinen des menschlichen Körpers müssen als ein von der Hand Gottes gebildetes Automat betrachtet werden, welches nur unendlich viel künstlicher angeordnet sei, und viel bewundernswürdigere Bewegungen in sich habe, als irgend welche, die von menschlicher Kunst gebildet würden.

So weit nun hatte Cartesius sich zwar nicht verstiegen, diesen bewundernswürdigen Automatismus des menschlichen Körpers oder eines andern organischen Wesens mit Hilfe seiner Hypothesen zu erklären, wiewohl er andeutete, wie der von Harvey

damals entdeckte Umlauf des Blutes daraus erklärt werden könnte. Dagegen war in der unorganischen Welt keine Thatsache der damaligen Physik, die er nicht auf diese Weise erklärt und durch seltsame Bilder, noch kühner als seine Deduktionen, erläutert hätte. Dass bei dem damaligen Stande der Naturwissenschaft diese Versuche bei ihrem glänzenden Reichthum, bei ihrer überraschenden Neuheit eben durch die Einzelnheiten, auf welche sie sich einliessen, ein bedeutendes Aufsehn erregten, ist nicht zu verwundern, und wenn die grössten und ausgezeichnetsten Geister jener Zeit darin den höchsten Gipfel der Naturphilosophie erblickten, und den Gedanken des Cartesius als dem Palladium der Wahrheit huldigten, so dürfen sie wegen einer solchen Bewunderung nicht nach dem Maasstabe gemessen werden, welchen die heutige Ausbildung der Naturwissenschaft an naturphilosophische Versuche anzulegen berechtigt.

Indem aber Cartesius alle seine Kräfte der Naturphilosophie zuwendete, fasste er die Psychologie nur in so weit schärfer ins Auge, als die Seele durch ihre enge Verbindung mit einem Theile des Körpers gleichsam ein Theil der Ausdehnung wurde. Während er hier die Nerven aus engen Röhrchen konstruirte, diese mit den Nervengeistern füllte, um durch sie die Stösse der Aussenwelt zur Seele zu leiten, und aus den dadurch wechselnden Zuständen und damit verbundenen von ihr ausgehenden Stössen die willkürlichen Bewegungen und die Affekte zu erklären, liess er die eigentliche Psychologie selbst auf dem niedrigen Standpunkte, auf welchen sie die Empirie des gewöhnlichen Lebens gestellt hatte. Er lehrte, dass Gott nicht eine unendliche, ursprünglich ungetheilte und kontinuirliche denkende Substanz, sondern eine nicht unendliche Anzahl von einander ganz unabhängiger denkender Substanzen, die Seelen der Engel und der Menschen erschaffen, dass er der menschlichen Seele einen endlichen Verstand, neben diesem aber ein unbeschränktes Vermögen zu wollen ertheilt habe. Der endliche Verstand bestehe in der Kenntniss einer bestimmten Anzahl ewiger Wahrheiten, die zwar nicht leicht aufgezählt, aber auch nicht verkannt werden könnten, wenn dem durch keine Vorurtheile getrübten Geiste die Gelegenheit käme, darüber zu denken. Fühlen, Einbilden und reines Erkennen

wären die Aeusserungen dieses Vermögens; Begehren, Verabscheuen, Bejahen, Verneinen und Zweifeln die Aeusserungen des Willens, welcher darum als unbegrenzt neben dem endlichen Verstande hingestellt wurde, weil die Freiheit des menschlichen Willens zu den Glaubensartikeln gehörte, die Cartesius aus guten Gründen nicht antasten wollte. Darum behauptete er, der Mensch sei sich seiner Freiheit so sehr bewusst, dass er nichts klarer und deutlicher einsehe als diese, und, wiewohl klar und deutlich eingesehen werde, dass Gott alles gewollt und vorher bestimmt habe, nicht aber klar erkannt werden könne, auf welche Weise die freien Handlungen des Menschen von Gott nicht seien vorher bestimmt worden, so dürfe dennoch die Freiheit des Menschen nicht bezweifelt werden, weil der Grund dieses Verhältnisses zwischen Gott und den Menschen das menschliche Fassungsvermögen weit überschreite. Absurd aber wäre es, deswegen, weil wir eine Sache nicht einsähen, von der wir wüssten, dass sie ihrer Natur nach nicht eingesehen werden könne, an einer andern Sache, die wir klar und mit der grössten Ueberzeugung bei uns fänden, zu zweifeln. Während nun so alle Untersuchungen über die Natur des Willens abgeschnitten wurden, konnte auch über das Verhältniss des Willens zum Verstande, aus welchem die Möglichkeit des Irrthums hervorgehen sollte, kein irgend klarer und bestimmter Gedanke hingestellt werden. Der Verstand selbst schwankte zwischen der Selbstständigkeit, die ihm als ursprünglichem Vermögen der denkenden Substanz im Kreise der ewigen Wahrheiten zukam, und zwischen der Abhängigkeit von Affektionen, welche durch das Verhältniss der Seele zu den sie umgebenden Körpern veranlasst wurden, und es war kein Wunder, dass der erste scharfe Denker, der das Gedankensystem des Cartesius mit rein philosophischem Blicke durchforschte, dieses ganze Gewebe philosophischer Irrthümer und Dunkelheiten zerreissen musste.

Es war erforderlich, bei dieser Darstellung des Cartesianischen Lehrgebäudes nicht nur die ersten Grundgedanken desselben anzudeuten, sondern die grössern Massen desselben in den Vordergrund der Darstellung zu bringen. Denn es lässt sich historisch nachweisen, dass ein Zusammenhang zwischen Cartesius

und Spinoza nur in einem Theile dieser Massen, nicht aber in jenen Grundgedanken zu suchen sei, die viel zu seicht und oberflächlich waren, um von Spinoza's Geist nicht völlig umgestossen zu werden. Es war hiezu in der That nichts weiter nöthig, als die Grundbedingung der Bewegungsgesetze scharf festzuhalten und in ihren Consequenzen zu verfolgen. Diese Grundbedingung aber war die Unveränderlichkeit der Natur Gottes. Durch diese Behauptung wurde Gott die nothwendig wirkende Feder in dem grossen Automate der Welt, und es war nur noch ein Schritt nöthig, um hieraus die Lehre Spinoza's zu machen, nämlich auch diese ausserhalb der Welt liegende Feder zu zerbrechen, und sie in das zur Gottheit erhobene Automat der Welt zu setzen. Der Beweis dieser Behauptung ist vollständig geliefert, wenn nachgewiesen werden kann, dass Spinoza die ganze Naturphilosophie des Cartesius unter den Modifikationen ihrer ersten Sätze, welche eine solche Veränderung der letzten Basis erforderlich machte, beibehalten, und dass er den Versuch gemacht habe, die Welt des Denkens auf einen dem körperlichen ganz gleichen Automatismus zurück zu führen.

Wenn zwischen zweien Philosophen Berührungspunkte stattfinden, so lässt sich die Natur derselben wohl am sichersten aus dem Lobe und dem Tadel beurtheilen, welcher von dem Einen den Sätzen des Andern ertheilt wird. Bei den getadelten Stellen wird der Tadel selbst den Grad der Uebereinstimmung und der Abweichung ergeben, die gelobten und nicht vom Tadel getroffenen aber als dasjenige betrachtet werden können, was als schon vollendetes von dem Einen aus dem Gebiete des Andern herüber genommen worden. Es ist zwar keine zu diesem Zweck von Spinoza verfasste Kritik des Cartesianischen Systemes vorhanden, doch ersetzen sehr deutlich darüber sich aussprechende Stellen seiner Schriften und Briefe diesen Mangel, so dass es nicht nöthig ist, hiebei sich in das Feld der Conjecturen zu verlieren.

Ludwig Meyer war von Spinoza beauftragt worden, in der Vorrede zur geometrischen Beweisführung der Cartesianischen Naturprinzipien zu erklären, dass der Verfasser darin weder seine noch von ihm als richtig anerkannte Ansichten niedergelegt habe, dass derselbe, wiewohl er einiges für wahr, anderes für das

seinige anerkenne, vieles jedoch als ganz falsch zurückweise und davon ganz abweichende Meinungen hege. Von dieser Art sei unter andern dasjenige, was von der Freiheit des Willens gesagt worden, obgleich es mit grosser Mühe und nach vielen Vorbereitungen bewiesen zu sein schiene. Denn der Verfasser glaube weder, dass derselbe etwas von dem Verstande verschiedenes sei, noch viel weniger aber, dass er eine solche Freiheit besitze. Cartesius setze, indem er dieses versichere, nur voraus, dass der menschliche Geist eine absolute denkende Substanz sei, ohne dieses jedoch zu beweisen. Der Verfasser aber gebe zwar zu, dass es in der Natur der Dinge eine denkende Substanz gebe, er läugne jedoch, dass dieselbe die Natur des menschlichen Geistes konstituire, sondern nehme an, dass wie die ausgedehnte Substanz durch keine Grenzen beschränkt sei, so auch die denkende Substanz von keinen Schranken eingeschlossen werde, also, dass, wie der menschliche Körper nicht absolut, sondern nur auf bestimmte Weise nach den Gesetzen der ausgedehnten Natur durch Bewegung und Ruhe determinirte Ausdehnung sei, eben so auch der Geist oder die menschliche Seele nicht absolut, sondern nur nach den Gesetzen der Natur durch Ideen determinirtes Denken sei, welches nothwendig existirend erkannt werde, wo der menschliche Körper da zu sein anfange. Aus dieser Definition glaube derselbe, sei es nicht schwierig zu beweisen, dass der Wille nicht verschieden sei vom Verstande, noch viel weniger aber sich der Freiheit, die Cartesius ihm zuschreibe, erfreue; dass das Vermögen zu bejahen nichts anderes sei, als die Idee, dass alle übrigen Seelenvermögen, wie der Intellektus, das Begehrungsvermögen u. s. w. in die Klasse der Erdichtungen oder höchstens derjenigen Begriffe zurückgewiesen werden müssten, welche die Menschen wie die der Menschheit, der Steinheit und dergleichen, aus der abstrakten Vorstellung der Gegenstände gebildet hätten. So sei auch keinesweges zu übersehen, dass nur in dem Geiste des Cartesius gesprochen werde, wenn es hier und dort heisse, dass dieses und jenes das menschliche Fassungsvermögen überschreite. Denn dieses sei nicht so zu verstehen, als ob der Verfasser diese Ansicht hege; er meine nämlich, dass dieses alles und noch manches Andere viel erhabenere und schwierigere nicht nur klar und deutlich von uns erkannt, son-

dern auch auf die bequemste Weise erklärt werden könne, wenn nur der Geist auf einem andern als auf dem von Cartesius eröffneten und gebahnten Wege zur Untersuchung der Wahrheit und Kenntniss der Dinge angeleitet werde, er meine, dass die von Cartesius gelegten Fundamente des Wissens und was derselbe darauf gebaut habe, nicht hinreiche, alle und die schwierigsten Fragen der Metaphysik aufzulösen und zu entwickeln, sondern dass andere erforderlich seien, um den Geist zu jenem Gipfel der Erkenntniss zu erheben.

Ergiebt sich nun aus dieser Stelle vollkommen überzeugend, dass der Automatismus der ausgedehnten Substanz seine Stelle in dem Gedankensysteme Spinozas behaupten, dass dem der denkenden Substanz die seinige neben jenem angewiesen werden sollte, so sind doch die Andeutungen über das polemische Verhältniss Spinozas zu den Cartesianischen Fundamenten des Wissens und zu den übrigen Abweichungspunkten so unbestimmt, dass sie noch weitere Ergänzungen nöthig machen. Einen Theil dieser Ergänzungen liefert Spinoza selbst in dem Werke, dessen Vorrede zu den obigen Andeutungen benutzt wurde. In den Prolegomenen zum ersten Theile der Prinzipien der Cartesianischen Naturphilosophie führt er den Gedankengang dieses Weisen bis an den Punkt, wo die höchste Wahrhaftigkeit Gottes als letzter Schlussstein der an den Satz cogito, ergo sum, geknüpften Deduktion der Wahrheit menschlicher Gedanken auftritt. Dann fährt er folgendermassen fort:

„Bevor wir aber schliessen, muss, scheint es, denjenigen Genüge geleistet werden, die also argumentiren: da, dass Gott sei, uns nicht durch sich bekannt ist, so scheint es, dass wir keiner Sache jemals gewiss werden können, auch nicht, dass Gott sei. Aus ungewissen Prämissen nämlich (denn wir haben gesagt, dass alles ungewiss sei, so lange wir unsern Anspruch nicht kennen), kann nichts gewisses geschlossen werden.“

Um diese Schwierigkeit zu beseitigen, antwortet Cartesius folgendermassen: „daraus, dass wir noch nicht wissen, ob nicht der Urheber unserer Natur uns also geschaffen habe, dass wir getäuscht werden können, selbst in denjenigen Dingen, welche uns als die gewissesten erscheinen, können wir durchaus nicht an demjenigen

zweifeln, was wir klar und deutlich durch sich oder durch Vernunftschluss erkennen, so lange wir nur darauf Bezug nehmen; sondern wir können nur über dasjenige zweifeln, was wir vorher bewiesen hatten, und dessen Erinnerung zurückkehren kann, ohne dass wir auf die Gründe Rücksicht nehmen, aus welchen wir die Wahrheit desselben erkannt hatten, und welche wir nun vergessen haben. Obgleich nun das Dasein Gottes nicht durch sich bekannt ist, sondern nur durch anderes erkannt wird, so werden wir dennoch aus jenen Gründen zu einer bestimmten Kenntniss des Daseins Gottes gelangen können, so lange wir nur auf das genaueste auf alle diejenigen Prämissen merken, aus denen wir dasselbe gefolgert haben."

„Weil jedoch vielen diese Antwort noch nicht genügend erscheint, so werde ich eine andere geben. In dem Vorhergehenden, wo wir von der Gewissheit und Zuverlässigkeit unseres Daseins sprachen, haben wir dieselbe daraus hergeleitet, dass, wohin wir auch den Blick unseres Geistes richteten, wir keine Veranlassung zum Zweifeln fanden, welche nicht eben dadurch uns von unserm Dasein noch mehr überzeugt hätte, sei es nun, dass wir unsere eigene Natur betrachteten, sei es, dass wir den Grund des Zweifels von irgend einer andern äussern Sache ableiten wollten. Auf jenem Standpunkte hatten wir eingesehen, dass dieses in Beziehung auf irgend einen andern Gegenstand nicht stattfinden könne. Denn, wiewohl wir, die Natur des Dreiecks betrachtend, gezwungen werden, zu schliessen, dass die drei Winkel desselben zweien rechten gleich seien, so können wir dasselbe doch nicht daraus schliessen, dass wir vielleicht von dem Urheber unseres Daseins getäuscht werden, wie wir selbst hieraus unser Dasein auf das allergewisseste schlossen. Deswegen werden wir nicht, wohin wir auch den Blick unseres Geistes richten, zu dem Schlusse gezwungen, dass die drei Winkel des Dreiecks zweien rechten gleich seien, sondern wir finden einen Grund daran zu zweifeln, nämlich, dass wir keinen solchen Begriff von Gott haben, der es uns unmöglich macht, Gott für einen Lügner zu halten. Denn demjenigen, welcher den richtigen Begriff der Gottheit nicht hat, wie wir jetzt voraussetzen, dass wir ihn nicht haben, ist es gleich leicht, seinen Urheber für

einen Lügner und auch nicht für einen Lügner zu halten, wie es demjenigen, der keinen Begriff vom Dreieck hat, gleich leicht ist, zu denken, dass die drei Winkel desselben zweien rechten gleich und auch nicht gleich seien. Deswegen geben wir zu, dass wir ausser von unserm Dasein von keiner andern Sache absolut gewiss sein können, selbst wenn wir um den Beweis derselben uns rechtschaffen bemühen, so lange wir keinen klaren und bestimmten Begriff von Gott haben, der uns zwingt, anzuerkennen, dass Gott höchst wahrhaft sei, so wie der Begriff des Dreiecks jeden zwingt, anzuerkennen, dass die drei Winkel desselben zweien rechten gleich seien; wir leugnen aber, dass wir deswegen zur Erkenntniss keiner Sache gelangen können. Denn wie aus allem Vorhergesagten klar hervorgeht, dreht sich die ganze Sache allein um den Punkt, dass wir nämlich einen solchen Begriff von Gott bilden können, der uns so bestimmt, dass es uns nicht gleich leicht sei, zu denken, er sei, oder er sei nicht ein Lügner, sondern einen solchen, der uns nöthigt, ihn als höchst wahrheitsliebend anzuerkennen. Denn so wie wir einen solchen Begriff haben, wird jener Grund, an den mathematischen Wahrheiten zu zweifeln, aufgehoben. Wohin wir nämlich dann auch den Blick unseres Geistes richten, um auf irgend eine Weise daran zu zweifeln, finden wir nichts, woraus wir nicht, wie in Beziehung auf unser Dasein, auf sie als auf das gewisseste schliessen müssten. Denn, wenn wir z. B. nach Auffindung des Begriffs von Gott auf die Natur des Dreiecks blicken, so zwingt der Begriff desselben uns, anzuerkennen, dass die drei Winkel desselben zweien rechten gleich seien; wenn aber auf den Begriff der Gottheit, so zwingt auch dieser uns, anzuerkennen, dass er höchst wahrheitsliebend, der fortwährende Erhalter und Urheber unserer Natur sei, und deswegen in Beziehung auf jene Wahrheiten nicht täusche. Und nicht weniger wird es uns unmöglich, wenn wir auf den Begriff der Gottheit (welchen wir schon gefunden zu haben jetzt voraussetzen) blicken, anzunehmen, er sei ein Lügner, als, wenn wir auf die Natur des Dreiecks blicken, zu denken, seine drei Winkel seien nicht gleich zweien rechten. Und wie wir einen solchen Begriff des Dreiecks bilden können, ohne zu wissen, ob der Urheber unserer Natur uns täusche, so können wir auch den Begriff der Gottheit uns klar machen, und

vor die Augen stellen, obgleich wir noch zweifeln, ob nicht der Urheber unserer Natur uns in allem täusche. Und so wir nur jenen haben, auf welche Weise wir auch denselben erhalten haben mögen, wird er zur Lösung aller Zweifel, wie nachgewiesen worden ist, genügen. Nachdem dieses vorausgeschickt worden ist, antworte ich auf die erhobene Bedenklichkeit, dass wir keiner Sache gewiss sein können, nicht, so lange wir das Dasein Gottes nicht wissen (denn davon habe ich nicht gesprochen), sondern so lange wir keinen klaren und deutlichen Begriff von ihr haben. Deswegen müsste, wer gegen mich auftreten wollte, seinen Beweis also führen: von keiner Sache können wir gewiss sein, bevor wir nicht den klaren und deutlichen Begriff von Gott haben; den klaren und deutlichen Begriff von Gott können wir nicht haben, so lange wir nicht wissen, ob der Urheber unseres Daseins uns nicht täuschen wolle, also können wir keiner Sache gewiss sein, so lange wir nicht wissen, ob unser Urheber uns nicht täusche. Hierauf antworte ich, indem ich den Major zugebe, aber den Minor leugne: wir haben einen klaren Begriff vom Dreieck, obgleich wir nicht wissen, ob der Urheber unserer Natur uns nicht täusche, und sobald wir nur einen solchen Begriff der Gottheit haben, werden wir, wie oben weitläuftig ausgeführt ist, weder über sein Dasein, noch über irgend eine andere mathematische Wahrheit zweifeln."

Man würde irren, wenn man diese unerträglich schwerfällige Deduktion für ein Beispiel reiner Dialektik Spinozas halten wollte, und man darf nur an die Entstehungsgeschichte der Schrift, in der sie enthalten ist, denken, um in ihr die treffendsten Beweise für die Motive, denen sie ihre Herausgabe verdankte, in diesen Motiven selbst aber den Grund der schwerfälligen und mit so viel Unnützem überladenen Gedankenbewegung zu finden. Spinoza hätte viel klarer und deutlicher sich über dasjenige erklären können, was er darin sagen wollte, er wollte aber selbst bei der Behauptung, dass für die Richtigkeit unserer Gedanken die Abhängigkeit derselben von einem höchst wahrhaften Wesen überflüssig sei, mit aller möglichen Schonung der geltenden Vorurtheile

verfahren, und musste es darum vermeiden, eine solche Voraussetzung schlechtweg für absurd zu erklären.

Dieselben Motive machen es auch begreiflich, warum über das andere viel Erhabenere und Wichtigere, was nicht nur nicht ausserhalb des menschlichen Fassungsvermögens liegen, sondern auch sehr leicht sollte erkannt werden können, sich keine unumwundene Erklärung in diesem Werke Spinozas findet, warum er es überhaupt nicht für gut fand, zu offen über diese Punkte sich mitzutheilen. Zwar nannte er das Verfahren derjenigen, welche bei den Schwierigkeiten der Naturphilosophie sich auf eine schaffende Gottheit beriefen, und dennoch eingeständen, dieses Schaffen nicht begreifen zu können, eine Flucht in das letzte Asyl der Dummheit, aber daraus allein lässt sich nicht darüber entscheiden, ob er das Schaffen ganz verwerfen, oder damit nur andeuten wollte, er könne es bequem begreifen und deduciren. Lange genug hat man mit dieser letzten Ansicht diesem klaren Geiste eine überschwengliche Ehre erweisen wollen, die er gewiss auf das entschiedenste zurück gewiesen haben würde. Denn dem aufmerksamen Leser seiner Schriften muss es sich mit Gewalt aufdringen, dass Spinoza die schaffende Gottheit in diesem Sinne aus dem Gedankenkreise des Menschen verweisen wollte. Hierauf deuten die Aeusserungen über die Lehre Deskarts, welche die Briefe an Oldenburg enthalten.

Spinoza war im Jahre 1661 von Oldenburg aufgefordert worden, diejenigen Punkte näher zu bezeichnen, die er an den Philosophemen des Bako und des Cartesius tadle, und zugleich anzudeuten, wie er diese Punkte verbessert wissen wollte. Dies that nun Spinoza in folgenden Worten: „Du fragst“, schreibt er, „zweitens, welche Irrthümer ich an der Philosophie des Cartesius und Bako wahrnehme. Hierin nun will ich, wiewohl es meine Sitte nicht ist, die Irrthümer anderer aufzudecken, Dir zu Diensten stehen. Der erste und grösste ist, dass sie so weit von der Kenntniss der ersten Gründe und des Ursprungs aller Dinge sich entfernten; der zweite, dass sie die Natur des menschlichen Geistes nicht erkannten; der dritte endlich, dass sie den wahren Grund ihrer Irrthümer nie eingesehen haben. Wie wichtig aber die richtige Erkenntniss dieser drei Gegenstände sei, kann nur

von denjenigen verkannt werden, welche aller Wissenschaft und Bildung bar sind. Dass sie sich aber von der Erkenntniss der ersten Gründe und des menschlichen Geistes verirrten, wird leicht aus der Richtigkeit der drei von mir eben bewiesenen Sätze geschlossen, deswegen wende ich mich allein zum dritten.“ Der dritte Punkt ist nun wieder das Lieblingsthema der Polemik Spinozas, die Freiheit des Willens. Dieser Gegenstand interessirt hier weniger, zumal dasjenige, was über die Natur des Irrthums bei dieser Gelegenheit erwähnt wird, eine andere und passendere Stelle findet. Wichtiger sind dagegen die weiter berührten Irrthümer jener, in der Kenntniss der ersten Gründe und des Ursprungs aller Dinge. Sowohl Bako, als Cartesius suchten dieselben in der schaffenden Gottheit, Cartesius genauer in erschaffenen Substanzen. Die drei Sätze, auf welche Spinoza sich bei dieser Gelegenheit beruft, lehrten nun, dass keine Substanz von einer andern erschaffen werden, und dass es nicht zwei Substanzen derselben Art geben könne. Den eigentlichen Sinn dieser Sätze vollständig würdigen zu können, muss man wissen, dass Spinoza in diesen mit Oldenburg gewechselten Briefen Gott als ein aus unendlichen Attributen bestehendes Wesen darstellt, dasjenige aber, was er Attribute der Gottheit nennt, zu Substanzen macht, die durch den Satz, dass keine Substanz von einer andern geschaffen werden könne, als selbstständig auftraten, während der Satz, dass es nicht zwei Substanzen derselben Art geben könne, sich gegen die denkenden Substanzen des Cartesius kehrte.

Die Polemik Spinozas gegen die ersten Gründe und die Ursache der Dinge, welche Cartesius und Bako angenommen hatten, beschränkte sich demnach nicht auf eine Ergänzung der von diesen durch das Zurückweichen auf die Unbegreiflichkeit der Schöpfung unvollendet gelassenen Gedanken, sondern war geradezu auf die Negation des den Substanzen als Ursachen der Dinge vorauszusetzenden Grundes gerichtet. Die ausgedehnte Substanz des Cartesius mit dem ganzen darauf gebauten Automatismus der Körperwelt sollte nicht nur beibehalten werden, sondern auch die Analogie für einen gleichen Automatismus der Welt des Denkens geben; verschwinden sollte dagegen der ausserhalb dieser Substanzen liegende Grund ihres Daseins, ihrer Theilung und ihrer

Bewegung. Deswegen mussten diese Substanzen als selbstständig existirend, als selbstständig getheilt und selbstständig bewegt hingestellt werden. Spinoza erhob sich, wie unten gezeigt werden wird, mit entschiedenster Klarheit zu dem Gedanken, dass dasjenige, was als letzter Grund alles Geschehens erkannt werde, selbst gar keines, weder eines äusseren noch eines inneren Grundes bedürfe.

Dass aber an der Naturphilosophie des Cartesius nur diese Grundlage der ewigen Naturgesetze, nicht diese selber geändert wurden, geht zum Theil daraus hervor, dass sich nur Ein Tadel gegen dieselben in den Schriften Spinozas findet, der sogar noch dazu dient, die grosse Uebereinstimmung beider in diesem Gebiete zu beweisen. Im Jahre 1665 wurde ihm vorgeworfen, alle Bewegungsregeln des Cartesius für falsch erklärt zu haben. Er erwiderte darauf, dass ihm dies niemals eingefallen sei, da er nur von der diese Falschheit behauptenden Ansicht eines andern gesprochen, und selbst nur die sechste Bewegungsregel des Cartesius für unrichtig erklärt habe. Dieses sechste Bewegungsgesetz heisst also: wenn ein ruhender Körper C. vollkommen gleich ist einem gegen ihn bewegten B., so wird er theils von diesem fortgestossen werden, theils aber ihn in entgegengesetzter Richtung fortstossen; wenn nämlich B. gegen C. mit vier Graden Geschwindigkeit ankäme, würde er dem C. einen Grad derselben ertheilen, mit den dreien übrigen aber nach der entgegengesetzten Richtung fortgestossen werden.

Was Spinoza an dieser Regel des Cartesius auch tadeln mochte, so konnte daraus eine bedeutende wesentliche Verschiedenheit der Naturphilosophien beider nicht hervorgehen. Der Umstand, dass Spinoza keine ausgearbeitet, macht zwar eine Vergleichung beider unmöglich, einigermassen aber wird dieser Verlust eingebracht durch die Briefe, in welchen Spinoza die Natur des Salpeters auf eine Art erläutert, dass niemand daraus einen Unterschied zwischen ihm und Cartesius auch nur zu vermuthen berechtigt wäre.

Boyle hatte nämlich um jene Zeit zu London die Zerlegung des Salpeters in seine zwei sehr von einander abweichenden Bestandtheile, und die Wiederherstellung desselben aus ihnen entdeckt, und die Bekanntmachung dieser Entdeckung war dem Spinoza durch

Oldenburg zur Begutachtung mitgetheilt worden. Er nun bemächtigte sich dieses Phänomens, um nicht nur durch spekulative Deduktion, sondern auch durch Experimentiren den Nachweis zu führen, dass die flüssigen und festen Theile des Salpeters keine heterogenen Bestandtheile jenes Körpers, sondern nur durch die Einwirkung des Feuers in ihren Bewegungsgesetzen veränderte, sonst aber gleichartige Materie seien. „Um also die Erscheinung", sagt er im 6ten Briefe mit seinen eigenen Worten, „so einfach als möglich zu erklären, so werde ich keinen anderen Unterschied zwischen dem Salpetergeiste und dem Salpeter selbst annehmen, als denjenigen, welcher sehr offenbar ist, dass nämlich die Partikelchen des letzteren ruhen, die des ersteren aber nicht wenig beschleunigt unter sich bewegt sind. Und was nun das feste Salz anbetrifft, so werde ich voraussetzen, dass dieses nichts dazu beitrage, das Wesen des Salpeters zu konstituiren, sondern dasselbe als Hefen des Salpeters betrachten, von welchem auch, wie ich finde, der Salpetergeist nicht befreit wird, da er in ihm, wiewohl sehr zerrieben, dennoch häufig genug umherschwimmt. Dieses Salz nun oder dieser Hefen hat Poren oder Durchgänge, ausgehöhlt nach dem Maasse der Partikelchen des Salpeters, aber wenn einige salpetrige Partikelchen durch die Gewalt des Feuers ausgetrieben werden, werden einige dieser Durchgänge enger, andere aber in Folge dessen sich auszudehnen gezwungen. Die Substanz selbst, oder die Wände dieser Durchgänge werden dadurch sehr starr und sehr zerbrechlich. Wird nun auf diese Salpetergeist getröpfelt, so fangen einige Theile desselben an, durch die verengten Gänge mit Gewalt sich durchzudrängen. Da nun, wie Cartesius nicht schlecht bewiesen hat, die Dicke derselben ungleich ist, so beugen sie die starren Wände der Gänge zuerst nach Art eines Bogens, bevor sie dieselben zerbrechen, und zwingen, nachdem dieses geschehen ist, ihre Bruchstücke zurück zu springen; und, indem sie ihre frühere Bewegung beibehalten, bleiben sie eben so ungeschickt zum Starrwerden und Krystallisiren, als früher. Diejenigen Theile des Salpeters aber, welche in die erweiterten Poren eintreten, werden, weil sie die Wände derselben nicht berühren, nothwendig von einer sehr feinen Materie umgeben und von dieser auf eben die Weise, wie die Theile des Holzes von der Flamme, von der Hitze nach oben getrieben und

in Dampf verflüchtigt, oder bilden, wenn sie sehr zahlreich sind, oder mit den Splittern der Wände und mit den durch die zu engen Durchgänge strebenden Theilchen sich verbinden, nach oben zu fliegende Tröpfchen. Wenn aber das fixe Salz mit Hilfe des Wassers oder der Luft aufgelöst und weicher gemacht ist, dann ist es vollkommen geeignet, den Stoss der Partikelchen des Salpeters auszuhalten und sie zu zwingen, dass sie die Bewegung, welche sie hatten, verlieren und wiederum starr werden, wie eine Kanonenkugel, die in Sand oder Lehm hineinschlägt. In diesem Starrwerden der Partikelchen des Salpetergeistes besteht die Wiederherstellung des Salpeters, zu welcher, wie sich aus dieser Erklärung ergiebt, das fixe Salz nur als ein mechanisches Instrument angewendet wird. So viel nun von der Wiederherstellung des Salpeters."

Wer hier glauben möchte, Spinoza habe nur eine möglichst populäre Erklärung dieser Erscheinung geben wollen, ohne dabei an Philosophie überhaupt und an seine Philosophie insbesondere zu denken, darf nur den eben citirten Brief weiter verfolgen, um über die Stellung dieser Begriffe selbst die nöthige Aufklärung zu erhalten. Denn dort erklärt er, dass diejenigen Begriffe des täglichen Lebens, welche die Natur darstellen, nicht wie sie ist, sondern wie sie den Sinnen erscheinet, weder zu den höchsten Begriffen gerechnet, noch mit den reinen und reinen Begriffen vermischt werden dürften, die wie Bewegung und Ruhe auf deren Gesetze die Natur, wie sie an sich ist, erklären.

Noch deutlicher lässt sich Spinoza in dem 15ten Briefe über diesen Gegenstand aus.

„Unter dem Zusammenhange der Theile", schrieb er darin, „verstehe ich nichts anderes, als dass die Gesetze oder das Wesen des einen Theiles den Gesetzen oder dem Wesen der übrigen Theile sich so anschliessen, dass sie so wenig als möglich einander widerstreiten. In Beziehung auf das Ganze und die Theile betrachte ich die Dinge in sofern als Theile eines Ganzen, als sich ihr Wesen so an einander anschliesst, dass sie, so weit es geschehen kann, mit einander übereinstimmen; in wiefern sie aber von einander verschieden sind, in sofern bildet jedes eine besondere, von den übrigen verschiedene Vorstellung

in unserem Geiste, und wird demgemäss als Ganzes, nicht aber als Theil betrachtet. Z. B. wenn die Bewegung der Bestandtheile der Lymphe, des Chylus u. s. w., sich wechselseitig nach Verhältniss der Grösse und der Gestalt so bestimmen, dass sie vollkommen mit einander zusammen passen, und eine Flüssigkeit bilden, werden Chylus, Lymphe u. s. w. in sofern nur als Theile des Blutes betrachtet, in wiefern wir aber erkennen, dass die Lymphpartikelchen, der Figur und Bewegung nach von den Chyluspartikelchen sich unterscheiden, in sofern betrachten wir dieselben als Ganzes, nicht aber als Theile."

„Stelle Dir also vor, wenn es gefällt, ein im Blute lebendes Würmchen, mit einem Gesichte, scharf genug, die Theilchen des Blutes, Lymphe u. s. w. zu unterscheiden und mit Vernunft begabt, um betrachten zu können, wie jedes Theilchen in der Bewegung des andern entweder zurück springt, oder ihm einen Theil seiner Bewegung mittheilt. Jenes würde im Blute, wie wir in diesem Theile der Welt leben, und jedes Blutpartikelchen als ein Ganzes, nicht aber als einen Theil betrachten, und könnte nicht wissen, wie alle Theile von der allgemeinen Natur des Blutes bestimmt, und in Gemässheit dieser allgemeinen Natur des Blutes gezwungen werden, sich wechselseitig an einander zu fügen, damit sie auf bestimmte Weise mit einander zusammen passen. Denn wenn wir denken, dass es ausser dem Blute keine Ursachen gebe, welche demselben neue Bewegungen ertheilen könnten, dass es keinen Raum ausserhalb des Blutes, keine Körper, die ihre Bewegung auf die Theilchen des Blutes übertragen könnten, gebe, so ist es gewiss, dass das Blut immer in seinem Zustande bleiben und dass seine Theilchen keine andere Veränderungen erleiden würden, als diejenigen, welche aus dem gegebenen Verhältnisse des Blutumlaufes zur Lymphe, Chylus u. s. w. erkannt werden können, und so würde das Blut immer als Ganzes, nicht aber als Theil betrachtet werden müssen. Aber weil viele andere Gründe vorhanden sind, welche die Gesetze der Natur des Blutes auf gewisse Weise verändern, und auch von ihr verändert werden, so entstehen daraus andere Bewegungen und andere Veränderungen im Blute, die nicht allein aus den wechselseitigen Bewegungsverhältnissen seiner Bestandtheile, son-

dern von den wechselseitigen Bewegungsverhältnissen des Blutes und der Aussendinge abhängen: und auf solche Weise erscheint das Blut als Theil und nicht als Ganzes. Vom Ganzen und vom Theile habe ich nun gesprochen."

„Da nun alle Körper der Natur auf diese Weise aufgefasst werden können und müssen, auf welche hier das Blut ist betrachtet worden, denn alle Körper werden von andern umgürtet, und wechselseitig von einander determinirt auf gewisse und bestimmte Weise zu sein und zu handeln, indem in allen zugleich, d. h. im ganzen Universum immer dasselbe Verhältniss der Bewegung und Ruhe erhalten wird, so folgt hieraus, dass jeder Körper, in sofern er auf gewisse Weise bestimmt existirt, als Theil des ganzen Universums betrachtet werden, und mit seinem Ganzen und mit Allen übereinstimmen müsse; und weil die Natur des Universums, nicht wie die des Blutes, begrenzt, sondern absolut unendlich ist, so werden alle Theile desselben von diesem Wesen der unendlichen Macht auf unendliche Weise geleitet und zu unendlichen Veränderungen gezwungen. Aber in Bezug auf die Substanz nehme ich an, dass jeder Theil mit seinem Ganzen eine innigere Einheit habe. Denn, wie ich Dir vordem in meinem ersten Briefe aus Rheinsburg geschrieben habe, versuchte ich zu beweisen, dass, weil es zu dem Wesen der Substanz gehöre, unendlich zu sein, jeder Theil zu dem Wesen der ausgedehnten Substanz gehöre, und ohne dieselbe nicht sein und nicht gedacht werden könne."

„Du siehst also, auf welche Weise und warum ich behaupte, dass der menschliche Körper ein Theil der Natur sei: was aber den menschlichen Geist anbetrifft, so halte ich ihn gleichfalls für einen Theil der Natur; denn ich behaupte, es gebe in der Natur auch eine unendliche Kraft des Denkens, die, in sofern sie unendlich ist, die ganze Natur objectiv in sich enthält, und deren Gedanken auf eben die Weise sich entwickeln, als das Wesen derselben, nämlich der Ideen."

„Aber alles dieses, und was sich weiter daran knüpft, hier ausführlich zu erörtern und zu beweisen, würde zu weit führen, auch glaube ich nicht, dass Du dieses gegenwärtig von mir erwartest. Ich zweifle sogar, ob ich Deinen Sinn richtig ver-

standen, und nicht vielleicht auf ganz etwas anderes geantwortet habe, als auf Deine Frage. Ich wünsche dieses von Dir zu erfahren.“

Wenn demnach der in der Naturphilosophie des Cartesius dargestellte Automatismus der Welt bis in seine feinsten Sätze festgehalten werden sollte, und zwar nicht als eine den Sinnen des Menschen gewöhnliche Weltansicht, sondern als eine Erklärung der Natur, wie sie an sich ist, ohne alle Beziehung auf den sie vorstellenden Geist, wenn die Natur des Denkens auf einen ganz analogen mechanischen Automatismus zurückgeführt werden, endlich sowohl die ausgedehnte als auch die denkende Substanz von jeder Beziehung auf eine ausser ihnen befindliche, sie schaffende Substanz losgerissen werden sollte, so war der Hauptumriss der also sich bildenden Gedanken auf das bestimmteste entworfen. Die selbstständig bestehenden, selbstständig getheilten und selbstständig bewegten Substanzen, Ausdehnung und Denken, ihrem Wesen nach von einander vollkommen verschieden, und darum auf keine Weise sich einschränkend und determinirend, setzen ihrer innigsten Vereinigung gar keine Hindernisse entgegen, und die einfachsten Theile derselben bildeten in fortschreitender Zusammensetzung Individuen der ersten, zweiten, dritten Ordnung u. s. w., bis endlich in einem Individuum der unendlichen Ordnung alle einfachsten Körper und Seelen und alle daraus entstehende Individuen als ein grosses Ganzes sich zusammenfassen liessen. Dann konnte nun dieses Individuum als Gott oder Natur, als bestehend aus den unendlichen Substanzen der Ausdehnung und des Denkens hintreten und als immanenter Grund alles Geschehens betrachtet werden.

So hätte sich Spinozas Lehre gestalten müssen, wenn nur die Absicht, die Lehren des Cartesius zu verbessern und zu vollenden, ihn bei der Veröffentlichung seiner Schriften geleitet hätte. Und niemand wird leugnen, dass der Geist jener Ansicht durch alle Werke jenes Weisen hindurchweht, jedoch vermischt mit so vielen andern Gedanken, die theilweise zwar eine Erklärung in jenem Sinne begünstigen, theilweise jedoch in so schroffem Gegensatze zu demselben sich befinden, dass nur angenommen werden kann, Spinoza habe dergleichen Sätze nur hingestellt,

um einen zu harten Kontrast mit den Lieblingsansichten der damaligen Zeit zu vermeiden, und der Verfolgungssucht nicht zu viele Blössen zu geben. Oder, es müsste angenommen werden, sein Geist sei in diesen Sätzen also befangen gewesen, dass er trotz entschiedener Polemik gegen dieselben, sich nicht von ihnen losreissen konnte, und im Wortkampfe gegen die Ansichten des Cartesius doch nur dazu gelangt sei, mit anderen Worten dasselbe zu sagen, und zu denselben Schranken und Ruhepunkten des Wissens, sie zwar den Worten nach leugnend, zurück zu kehren.

Dies letztere anzunehmen, würde die Achtung vor dem philosophischen Genius Spinozas vermindern, das erstere wenigstens bei manchem einen Schatten auf seinen so reinen Charakter werfen. Aber, selbst wenn es nicht der Philosoph wäre, der hier auf Kosten des Charakters gewinnen soll, so würden doch die Verhältnisse seines schriftstellerischen Lebens zu deutlich für eine solche Annahme sprechen, als dass dabei der Vorwurf einer böswilligen Verläumdung zu fürchten wäre. Die weitere Ausführung dieser Behauptungen mit alleiniger Berücksichtigung Spinozas eigener Werke wird diesen Verdacht hoffentlich noch schlagender widerlegen.

Dritter Abschnitt.

Spinozas Lehre nach dem Fragmente des tractatus de emendatione intellectus.

Die Methode Spinozas und die Lehre von den einfachsten Elementen der Dinge.

In dem Fragmente von der Verbesserung der Einsicht erzählt Spinoza zuvörderst, wie nach der Erkenntniss, dass alles eitel und leer sei, was im alltäglichen Leben häufig aufstosse, nachdem er gesehen habe, dass nichts, was er zu fürchten pflege, weder Gutes noch Böses in sich enthalte, ausser in soweit der Geist davon bewegt werde, er sich endlich entschlossen habe, zu untersuchen, ob es etwas gebe, was ein wahres Gut sei, ob es etwas gebe, nach dessen Auffindung und Erwerbung er die höchste Freude ununterbrochen und fortdauernd geniessen könne. Durch Reichthum, Ehre und Vergnügen werde der Geist so sehr zerstreut, dass er an gar kein anderes Gut denken könne; sie selbst seien keine Güter, denn die Lust habe die Traurigkeit im Gefolge, die Ehrsucht sei gezwungen, sich dem grossen Haufen zu beugen, das zu fliehen und zu suchen, was dieser fliehe und suche, und auch der Reichthum könne nicht als höchstes Gut betrachtet werden, zumal wenn er nur seiner selbst wegen gesucht werde. Alles, was der grosse Haufe suche, sei nicht nur kein Mittel, uns in unserm Wesen zu erhalten, sondern hindere uns daran, denn oft führe es den Untergang derer herbei, die es besässen, immer aber den Untergang derer, die von ihm besessen würden.

Nur kurz wolle er sagen, was er unter dem wahren Gute verstehe, und was das höchste Gut sei. Damit dieses aber

richtig erkannt werde, sei zu merken, dass vom Guten und Bösen nur beziehungsweise gesprochen werden könne, also dass eine und dieselbe Sache gut und schlecht genannt werden könnte, den Beziehungen gemäss, nach welchen sie betrachtet würde, eben so wie vollkommen und unvollkommen. — Nichts nämlich werde seiner Natur nach betrachtet vollkommen genannt werden oder unvollkommen, zumal, wenn man erkannt haben würde, dass Alles, was geschehe, nach ewiger Ordnung und nach bestimmten Gesetzen der Natur erfolge. Weil aber die menschliche Schwäche diese Ordnung in ihrem Denken nicht erfassen könne, und der Mensch inzwischen eine menschliche Natur, viel vollkommener als die seinige sich vorzustellen im Stande sei, zugleich aber einsehe, dass nichts der Erlangung einer solchen Natur entgegenstehe, so sehe er sich aufgefordert, Mittel zu suchen, mit deren Hilfe er zu einer solchen Vollkommenheit gelange: und Alles, was als Mittel dazu dienen könne, sei wahres Gut, das höchste Gut des Menschen aber, dahin zu gelangen, dass er in Gemeinschaft mit andern Menschen, wenn es geschehen könne, einer solchen Natur geniesse.

Durfte Spinoza das Resultat einer Ueberlegung, die nur auf dem Standpunkte der Unvollkommenheit und Schwäche möglich war, mit dem Namen des höchsten und wahren Gutes bezeichnen? oder verwies er nur darum den Nachweis des Satzes, dass diese Vollkommenheit in der Kenntniss der Einheit, die zwischen dem Geiste und der ganzen Natur stattfinde, an eine andere Stelle, damit nicht zu grell der Satz hervortrete, alles was wirklich sei, sei eben nur wirklich, es könne von seiner Güte und Schlechtigkeit eben so wenig, wie von seiner Vollkommenheit oder Unvollkommenheit geredet werden? Gab es gar kein Gut, war dieses Wort nur leerer Schall, so durfte er auch nicht von einem höchsten Gute reden. Man dürfte Spinozas Geiste kein Unrecht thun, wenn man behauptet, dass er sich in diesen Widerspruch nicht blos deswegen stürzte, weil er es für nöthig fand, sich dem Sprachgebrauche des grossen Haufens zu akkommodiren, sondern weil, ihm unbewusst, die Gewalt der ästhetischen Ideen der Moral ein grösseres Gewicht in ihm übte, als die Kraft spekulativer Gedanken. Hieraus erklärt sich, wie auf der einen Seite

das Gute sich in die materiellste Nützlichkeit bei ihm verwandelt, während auf der andern Seite eine höhere Güte sich anknüpft an die reine Erkenntniss, dass die Tugend bald nichts für ihn ist, als die blosse Macht des Könnens, bald aber die höchste Seligkeit der vollkommensten Einsicht. Ihm war es nicht vorbehalten, die Grundlagen der moralischen Güte in der Beurtheilung der Bilder zu finden, die sich von dem Handeln und Wollen der Menschen in ihren Seelen bilden; einer Beurtheilung, die sich um keine metaphysischen Gründe des Wollens, also auch nicht um dessen Naturgemässheit, oder wenn man lieber will, Wirklichkeit, kümmert, nicht einmal um die Frage, wie solche Bilder und solche Beurtheilung psychologisch und metaphysisch zu erklären seien.

Was nun Spinoza darunter verstanden wissen wollte, wenn er das höchste Gut in der Kenntniss von der Einheit des Geistes und der ganzen Natur setzte, wird nach den Erörterungen der vorigen Abschnitte keiner besondern Beleuchtung bedürfen. Die Auflösung dieser Frage war der letzte Zielpunkt seiner Philosophie, er glaubte sie in dem Automatismus des Denkens gefunden zu haben. Hier kam es ihm nicht darauf an, diese Begriffe schärfer zu entwickeln, er geht sogleich darauf über, die Mittel zur Erreichung der höchsten Vollkommenheit des Lebens, Uebereinstimmung aller im Wissen und Wollen, aufzuzählen. Kenntniss der Natur, so weit sie nöthig, um eine solche Vollkommenheit zu erreichen, und einen solchen Stat zu bilden, Kenntniss der Sittenlehre und Pädagogik seien dazu erforderlich, und, weil die Gesundheit kein geringes Mittel zur Erreichung dieses Zweckes sei, sei die Medizin hinzuzufügen, Mechanik aber, weil durch Kunst viel schwieriges leicht, und viel Zeit und Bequemlichkeit dadurch gewonnen werde. Vor allem aber sei eine Methode zur Heilung der Einsicht auszudenken; diese sei, so weit es anfangs erlaubt sei, zu reinigen, damit sie die Dinge glücklich und ohne Irrthum erkenne.

Er geht sodann zu den drei Lebensregeln über, nach welchen man sich in der Zwischenzeit zu richten habe, und die schon im ersten Abschnitte (pag. 13.) erörtert wurden. Um sodann die Lehre von seiner Methode einzuleiten, betrachtet er zuerst die

Quellen aller menschlichen Vorstellungen und Gedanken, und findet sie nach Verulamischer Weise bedeutungslose Geschichtchen der psychologischen Thatsachen liefernd, weil dieses für die Methode genüge*), nach vier Klassen von einander gesondert.

Erstens seien es Kenntnisse, welche wir durch das Gehör, oder durch irgend ein Zeichen, wie man gewöhnlich spreche, erhalten. Auf diesem Wege erfahre man seinen Geburtstag, seine Eltern und ähnliches, woran man niemals gezweifelt habe.

Zweitens Kenntnisse, die wir aus unbestimmter Erfahrung haben, das heisse durch eine Erfahrung, die nicht von der Einsicht bestimmt werde, sondern nur so genannt werde, weil sie zufällig so aufstosse, und die, weil wir keinen Versuch hätten, der ihr entgegenstände, unerschüttert bei uns bleibe. So wüsste man, dass man sterben würde, weil man seines gleichen sterben gesehen habe, wiewohl nicht alle in demselben Lebensalter und an derselben Krankheit gestorben seien. Auf gleiche Weise wisse man, dass Oel die Flamme nähre, und Wasser sie lösche; dass der Hund ein bellendes, der Mensch ein vernünftiges Thier sei, so beinahe alles, was man durch die Erfahrungen des Lebens erkenne.

Drittens seien es Vorstellungen, bei denen die Wesenheit einer Sache aus einer andern Sache geschlossen werde, doch nicht adäquat; was geschehe, wenn wir aus einer Wirkung die Ursache herleiteten, oder wenn man aus etwas Allgemeinem schliesse, welches immer von einer bestimmten Eigenschaft begleitet würde. So schliesse man, wenn man daraus, dass man einen solchen und keinen andern Körper gefühlt, klar die Folgerung ziehe, dass eine Seele mit dem Körper vereinigt sei, dass diese Vereinigung der Grund eines solchen Fühlens sei. Was das aber für ein Fühlen sei, und was für eine Vereinigung könnte man daraus nicht absolut einsehen.

Viertens endlich seien es Vorstellungen, bei denen die Dinge durch ihre Wesenheit allein, oder durch die Kenntniss ihrer nächsten Ursache wahrgenommen würden. Auf diese Weise erkenne

*) Ep. 42.

man, wenn man auf Grund dessen, dass man etwas erkannt habe, wisse, was das sei, etwas zu wissen, oder wenn man durch die Erkenntniss von der Essenz der Seele wisse, dass dieselbe mit dem Körper verbunden sei. Durch dieselbe Art der Erkenntniss, dass zwei und drei fünf seien, und dass zwei Linien einer dritten parallel auch unter einander parallel seien.

Diejenigen Erkenntnisse nun, die aus den beiden ersten Arten des Vorstellens hervorgingen, könnten ihrer Natur nach gar kein gewisses und zuverlässiges Wissen gewähren. In Beziehung auf die dritte sei zwar zuzugeben, dass wir den Begriff eines Dinges hätten, und dass wir auch ohne Gefahr des Irrthums schliessen könnten; doch sei sie für sich nicht dasjenige Mittel, durch welches unsere Vollkommenheit zu erreichen sei. Nur in der vierten Art der Erkenntniss begreife man die adäquate Wesenheit der Dinge und zwar ohne Gefahr des Irrthums. Diese sei deswegen vorzugsweise zu wählen. Wie nun aber diese Erkenntnissart anzuwenden sei, müsse die Methode lehren.

Bevor er sich jedoch zur Entwickelung der Methode wendet, zeigt er, dass bei ihr kein Rückgang ins Unendliche stattfinden könne, indem es zur Erkenntniss der Methode für die Wahrheitsforschung nicht erforderlich sei, erst eine Methode für diese Methode, oder wohl gar eine Methode für die Methode der Methode zu entwickeln. Denn auf diesem Wege würde man niemals zur Kenntniss der Wahrheit, ja zu gar keiner Kenntniss gelangen. Vielmehr verhalte es sich hiemit so, wie mit den materiellen Werkzeugen, bei welchen man ganz auf dieselbe Art fortschliessen könne. Denn um Eisen zu schmieden, brauche man einen Hammer, damit aber ein Hammer da sei, müsse er gemacht sein; hiezu sei ein anderer Hammer und andere Werkzeuge nöthig, zu diesen aber wieder andere, und so ins Unendliche. Auf diese Weise aber würde man umsonst versuchen, den Beweis zu führen, die Menschen hätten niemals Eisen schmieden können. Aber, wie die Menschen anfangs mit den ihnen angebornen Instrumenten manches sehr leichte, wenn auch mühsam und unvollkommen hätten ausrichten, nach dessen Ausführung aber anderes schwierigeres mit weniger Mühe und vollkommener ins Werk setzen können, und so allmählig von den einfachsten

Werken zu Werkzeugen, und von den Werkzeugen zu andern Werken und Werkzeugen dahin gelangt seien, dass sie so vieles und so schweres mit so geringer Arbeit vollbrächten, so mache auch der Verstand durch seine ihm angeborne Kraft sich Werkzeuge der Erkenntniss, durch welche er andere Kräfte zu andern Werken des Erkennens und aus diesen andere Werkzeuge oder Fertigkeiten zum Weiterforschen sich bilde, und gehe so allmählig vorwärts, bis er den Gipfel der Weisheit erreiche.

Dass es aber mit dem Verstande sich also verhalte, würde leicht eingesehen werden, sobald man nur wüsste, was Methode der Wahrheitsforschung und welches die angebornen Werkzeuge seien, deren allein man bedürfe, sich andere Werkzeuge aus ihnen zu machen und weiter zu schreiten.

In hinzugefügten Noten erklärt Spinoza, dass er seiner Philosophie die Auseinandersetzung dessen vorbehalten habe, was er unter Werken des Verstandes meine, dass er indessen in den Sätzen des Textes nicht nur bemüht gewesen sei, das zu zeigen, was er darin gesagt habe, sondern auch zu beweisen, dass er bis dahin richtig vorgeschritten sei, und zugleich anderes, was sehr nothwendig sei zu wissen. Nichts kann wohl deutlicher beweisen, dass man es hier mit den eigentlichsten Gedanken der Philosophie Spinozas zu thun habe.

Zur Beweisführung selbst versetzt sich Spinoza gleich mitten in die Sache und behauptet, die wahre Vorstellung sei etwas anderes als das Vorgestellte. Wie wahre Vorstellungen uns angeboren seien, wie die erste objective Essenz in uns enthalten, das könne hier nicht untersucht werden, dies gehöre in die Erforschung der Natur, wo es ausführlicher bewiesen und zugleich gezeigt werden würde, dass es ausserhalb der Vorstellung keine Bejahung und Verneinung gebe, und kein Wollen. Hier nimmt er jenen Satz als eine Thatsache der Erfahrung, er lehnt sich an die Behauptung, dass der Kreis etwas anderes sei, als die Vorstellung von demselben. Denn die Vorstellung vom Kreise habe nicht Umfang und Mittelpunkt wie der Kreis, und die Vorstellung vom Körper sei nicht selbst Körper. Aber weil sie etwas von ihm verschiedenes sei, so sei sie auch etwas an sich erkennbares, das heisse, die Vorstellung in Beziehung auf ihr formales Sein,

könne Gegenstand eines andern objectiven Seins werden, auch dieses zweite objective Sein werde wiederum an sich betrachtet etwas reales und erkennbares sein, und so ins unbestimmbare weiter.

Es darf nicht ermüden, ihn bei dieser so klaren Sache in dem Beispiele zu verfolgen, welches er vom Petrus und von der Vorstellung des Petrus in einem andern hernimmt. Es wisse dies jeder, der da sehe, dass, wenn er weiss was Petrus sei, er auch sein Wissen von diesem Wissen und sein Wissen von dem Wissen dieses Wissens u. s. w. wisse. Hieraus nun ergebe sich, dass es nicht nöthig sei, das Wesen der Vorstellung vom Petrus, noch weniger das Wesen von der Vorstellung des Wesens der Vorstellung vom Petrus zu wissen, um das Wesen Petrus zu erkennen. Sondern das entgegengesetzte Verhältniss finde statt zwischen diesen Begriffen: denn, um sein Wissen zu wissen, müsse man nothwendiger Weise zuerst wissen. Hieraus ergebe sich, dass die Gewissheit nichts anderes sei, als die objective Essenz selber, das heisse, der Modus, durch welchen wir eine formale Essenz erkennen, sei die Gewissheit; hieraus ergebe sich ferner, dass man zur Gewissheit der Wahrheit keines andern Zeichens bedürfe, als des Besitzes einer wahren Vorstellung, und endlich ergebe sich hieraus, dass niemand wissen könne, was die höchste Gewissheit sei, als derjenige, welcher eine adäquate Vorstellung oder die objective Wesenheit eines Dinges besitze, weil Gewissheit und objective Essenz dasselbe sei, oder vielmehr, weil Spinoza bei allem seinem Philosophiren den Parallelismus zwischen dem formalen Sein und dem objectiven Sein als ein nothwendiges Postulat voraussetzte. So nun ergab sich, dass die wahre Methode nicht darin bestehe, ein Zeichen der Wahrheit nach Erlangung der Vorstellungen zu suchen, sondern dass die wahre Methode der Weg sei, auf welchem die Wahrheit selbst, oder die objectiven Essenzen der Dinge, oder die Ideen, denn alles dieses bezeichne eins und dasselbe, in der richtigen Ordnung zu suchen seien.

In den nächst folgenden Sätzen der Abhandlung von der Verbesserung der Einsicht weicht nun Spinoza ein wenig vom geraden Wege ab, der sich bei ihm sehr leicht in den richtigen

hätte verwandeln können. Er sagt nämlich: die Methode habe zu sprechen vom Schliessen und von dem Erkennen (de ratiocinatione et de intellectione), das heisse, die Methode sei nicht der Aktus des Schliessens und Erkennens der Gründe der Dinge, noch viel weniger die Erkenntniss dieser Dinge, sondern es sei die Erkenntniss von dem Wesen der wahren Idee, die reflexive Erkenntniss in der Vorstellung von der Vorstellung enthalten, die nicht gegeben werden könne, wenn nicht vorher die Vorstellung da sei.

Dass diese reflexive Erkenntniss nichts mit dem eigentlichen Wesen der Vorstellung, in sofern es bedingt wird durch ihre letzten Gründe, zu thun haben sollte, hatte er dadurch bewiesen, dass er diesen Gegenstand aus dem Bereiche der Methode verworfen hatte. Was demnach reflexive Erkenntniss der Vorstellung oder der Idee bedeuten solle, bleibt hier dunkel, und erst das nachfolgende muss den Nachweis übernehmen, dass es hier nur um die durch blosse vergleichende Betrachtung zu erlangende Kenntniss von den durch ihren Inhalt allein als wahr sich dokumentirenden Ideen sich handelt. Verdorben hatte Spinoza den Weg der Spekulation durch die Voraussetzung, dass eine solche Betrachtung nothwendig zu wahren und richtigen Begriffen führen müsse. Vielmehr hätte er, nachdem er eingesehen, dass die Vorstellungen das letzte seien, worauf die Erkenntniss sich stütze, die Vorstellungen, die sich als erfahrungsmässige Thatsachen des Bewusstseins aufdrängen, so nehmen müssen, wie sie sind, und wenn sie sich als Wahrheit nicht brauchen liessen, dem Grunde dieser Unbrauchbarkeit nicht im Vorstellen, sondern in den Vorstellungen nachforschen, daraus aber die Berichtigung derselben herleiten müssen. So aber liess er sich von seiner der Methode schon vorausgesetzten Theorie des Vorstellens verleiten, dem Deskart auf seinem Wege zu folgen, und zwar an einer Stelle, wo dieser die Regeln seiner eignen Methode auf das härteste verletzend von dem Wege abbiegt, der ihn zu Resultaten hätte führen müssen, ähnlich denen, welchen Spinoza in seiner Methode entgegenstrebte, oder welche er vielmehr durch seine Methode als die richtigen beweisen wollte. Denn in vollkommener Uebereinstimmung mit der ersten Regel seiner Methode, nichts

für wahr zu halten als dasjenige, was er selber mit aller Zuversicht für wahr halte, hatte Deskart den ganzen Vorstellungskreis des Menschen zertrümmert, vorzüglich auf die Erscheinungen des Traumes und des Wahnsinns sich stützend. Unwillkürlich aber hatte sich ihm dabei die Bemerkung aufgedrängt, dass alle die Bilder, welche der menschliche Geist im Vorstellen, sei es als falsche oder als richtige, erzeuge, zurück zu führen seien auf einfachere Bestandtheile, aus welchen sie, wie die Bilder aus Farben zusammengesetzt würden*). Diese Bestandtheile wurden von ihm als bleibend richtig anerkannt, während die Falschheit auf die Form ihrer Zusammensetzung zurückging; neben ihre Wahrheit traten die mathematischen Wahrheiten, die Deskart, seiner Methode getreu folgend, mit so viel Glück auf ähnliche einfachste Bestandtheile zurückgeführt hatte. Hätte er dieser Methode getreu bleiben wollen, so hätte die zweite Regel derselben ihn auffordern müssen, jene letzten Bestandtheile der Bilder im Vorstellen genau zu sondern und sie, erst einzeln in ihren Reihen, dann diese Reihen in ihren Verbindungen zu verfolgen. Dann würde er eine Lücke des philosophischen Gedankenkreises ausgefüllt haben, die leider noch auf ihren Bearbeiter wartet und wohl noch lange darauf warten wird, weil hier nur der Ruhm des Scharfsinnes, nicht aber der der überschwenglichen Tiefe des Gedankens zu ärnten wäre. Eine solche Bearbeitung des menschlichen Vorstellungskreises müsste nicht nur das klarste Licht auf die richtige Psychologie werfen, sondern die letzten Wurzeln der logischen Gesetze würden erst dann, wenn auch keine psychologische Erklärung, so doch thatsächliche Begründung finden.

Mag es immerhin unentschieden bleiben, ob Deskart nur durch die Gewalt der Umstände von diesem Wege abzuweichen veranlasst wurde: seiner ganzen Naturphilosophie sieht man es an, dass sie allein aus diesem Grundsatze entsprungen ist, dass ihr seine sogenannte erste Philosophie nur als leerer, die Concinnität des Systemes zerstörender Prunk hinzugefügt wurde. Denn nun ging Deskart auf einen ausserhalb des Menschen liegenden Grund des Vorstellens zurück, um diesen als lügnerisch zu

*) Cartes. Meditat. Amstel. 1678 pag. 7.

fingiren, und damit die Wahrheit der Mathematik und jener einfachen Bestandtheile der Vorstellungen, wenn auch nur scheinbar zu erschüttern. Er brauchte Gott als die letzte Basis seiner Philosophie: die Sätze über diesen waren aber nicht Resultate seiner Methode, sondern Resultate des unseligen intellectualen Schauens, dem seine eigene Methode mit der entschiedensten Bestimmtheit hätte entgegen treten müssen. Erst später kamen jene einfachsten Bestandtheile, wenn auch nicht mehr als Bestandtheile der Vorstellungen, in seiner Lehre von den Körpern wieder: und da Spinoza diese Lehre ganz adoptirte, so mussten ihn die Sätze von der objectiven und formalen Essenz nothwendig auf die Psychologie führen, die seiner Methode zum Fundamente dient, zu einer Psychologie, die alles Denken auf einen nothwendigen Automatismus der als selbstständiger Seelen existirenden Elemente der Vorstellungen zurück zu führen versuchte. Dies waren die Samen der Cartesianischen Philosophie, die auf dem Boden Spinozas zum Deismus reiften. Ohne Zweifel meinte Leibnitz an jener bekannten Stelle seiner Schriften keine andere, und die Ansicht, dass er andere gemeint habe, konnte nur daraus hervorgehen, dass er es für räthlich hielt, nicht zu viel Worte über diesen Gegenstand zu verlieren, dass andere lieber den Eingebungen ihrer Phantasie als den Fingerzeigen eines mühsamen Studiums folgten.

Spinoza spricht nun noch einiges von dem Verhältnisse der Idee des vollkommensten Wesens zur Methode, behauptet, dass die vollkommenste Methode diejenige sein würde, die da zeige, wie der Geist nach der Norm dieser Idee zu lenken sei, spricht aber gleichzeitig von der Natur, und bezieht sich dabei auf die beliebte Hypothese, dass der Zusammenhang der objectiven Realitäten derselbe sein müsse, als der Zusammenhang der formalen, dies alles aber so, dass die Resultate einer Akkommodation an die in der Schule Deskarts übliche Benutzung der Idee Gottes, eine Schonung der daran sich knüpfenden Vorurtheile und möglichstes Verhüllen des eigenen Gedankens durch diese ihm gegenübergestellten Gegensätze vollkommen klar ist. Er schliesst endlich die Einleitung in seine Methode mit der Erklärung, dass wenn vielleicht ein Skeptiker sich finden sollte, der über die erste

Wahrheit und an allem, was er daraus herleiten würde, noch zweifeln sollte, dieser entweder gegen seine eigne Ueberzeugung sprechen, oder wir zugeben würden, es gebe Menschen, die durch die Geburt oder durch Vorurtheil, das heisse, durch äusseren Zufall am Geiste gänzlich geblendet seien.

Nunmehr geht er zu demjenigen über, was die Methode zu leisten habe. Und zwar müsse sie erstens die wahre Vorstellung von den übrigen Wahrnehmungen sondern, und den Geist vor den übrigen hüten; zweitens, die Regeln lehren, nach welchen in Gemässheit dieser Norm unbekannte Dinge erkannt würden; drittens, die Ordnung angeben, damit wir nicht von unnützem ermüdet würden, und nachdem man diese Methode kennen gelernt habe, sehe man viertens, dass diese Methode am vollendetsten sein werde, wenn man die Idee des vollkommensten Wesens habe. Von Anfang an werde also das zu beobachten sein, dass man so schnell als möglich zu der Kenntniss eines solchen Wesens gelange.

Spinoza hat nur den ersten Theil der Methode und vom zweiten einige sehr wichtige Hauptsätze behandelt. Zu bemerken ist, dass er im Laufe der Untersuchung wieder die angegebene Ordnung verletzt, denn wo er vom zweiten Theil der Methode anhebt*), setzt er das Ziel der Methode sowohl in die Erlangung klarer und deutlicher Vorstellungen, als auch in die Auffindung der Beziehungen zwischen allen Ideen zu Einer, wodurch der Versuch gemacht werde, sie so zu verknüpfen, dass der menschliche Geist, so weit es geschehen könne, objectiv die Formalität der Natur wiedergebe, sowohl in Beziehung auf das Ganze, als auch in Beziehung auf die Theile.

Man irrt nicht, wenn man in diesem Satze den eigentlichen Sinn des obigen Verhältnisses zwischen allen Ideen und der Idee des vollkommensten Wesens sucht und findet, von welchem oben so geredet wurde, dass man ungewiss bleibt, welche Stelle man ihm anweisen solle, denn der Zahl nach ist der hievon handelnde Theil der letzte, er soll aber gleich von Anfang behandelt werden. Da dieses nun nicht geschieht, am Ende aber auch nicht davon

*) Pag. 586.

die Rede sein konnte, weil da an die Stelle desselben die Natur sowohl in Beziehung auf ihre Totalität als auf ihre Theile hintritt, so konnte Spinoza durch jenes Schwanken nur anzeigen wollen, dass er für dergleichen Begriffe, obgleich er sie Schicklichkeits halber erwähnte, gar keine Stelle in seinem Systeme habe.

Den ersten Theil der Methode, die Unterscheidung und Sonderung der wahren Vorstellungen von den übrigen Wahrnehmungen beginnend, erinnert Spinoza, er wolle die Vorstellungen und Wahrnehmungen hier nicht durch ihre nächste Ursache erklären, weil dieses in die Philosophie gehöre, sondern nur das davon beibringen, was in die Methode gehöre, nämlich auf welche Gegenstände erdichtete, falsche und zweifelhafte Wahrnehmungen bezogen, und wie wir von jeder derselben befreit würden. Weil aber seine ganze Methode auf seiner schon fertigen philosophischen Weltansicht fusste, war es ihm nicht möglich, diesem Vorsatze lange getreu zu bleiben.

Er wendet sich zuerst an die erdichtete Vorstellung. Hier unterscheidet er nun Wahrnehmungen, die auf existirende Dinge bezogen würden, von denen, die sich allein um die Essenz derselben bekümmerten. Die Erdichtung beziehe sich nun häufiger auf die Existenz, deswegen spreche er zuerst von dieser. Sie finde aber nur statt bei der Existenz möglicher Dinge. Unmöglich sei das, dessen Wesen seinem Dasein widerspreche, nothwendig dasjenige, dessen Nichtdasein seinem Wesen widersprechen würde: möglich aber dasjenige, dessen Sein oder Nichtsein zwar nicht seinem Wesen widerspreche, bei welchem aber die Nothwendigkeit oder Unmöglichkeit des Daseins abhänge von Gründen, die uns unbekannt seien, so lange wir den Gegenstand als daseienden nur dichteten, also dass wir, wenn uns die von äussern Gründen abhängende Nothwendigkeit oder Unmöglichkeit bekannt wäre, nichts darüber erdichten könnten. Hieran wurde die Bemerkung geknüpft, dass in Beziehung auf die ewigen Wahrheiten nichts gedichtet werden könne; je allgemeiner aber eine Existenz aufgefasst werde, desto verwirrter werde sie aufgefasst und könne deswegen leichter einer jeden Sache angedichtet werden; je besonderer sie aber aufgefasst werde, desto klarer werde sie

erkannt und desto schwerer einer andern Sache als der zu ihr gehörigen angedichtet. Dies verdiene beachtet zu werden.

Man muss erst aus dem folgenden den totalen Misskredit kennen gelernt haben, in welchem allgemeine Begriffe bei Spinoza in Beziehung auf Philosophie standen, um die Wichtigkeit zu erkennen, die er diesem Satze beigelegt wissen wollte. Im strengsten Gegensatze zu denen, die ihn für einen göttlichen Weisen halten, und auf ihn gestützt, ihr Heil nur in den allgemeinsten Begriffen suchen, floh er die Sphären des Allgemeinen, und, wenn er dennoch unbewusst in den Schlingen desselben hängen blieb, so geschah es in ganz anderer Weise und nur deshalb, weil er neben dem Geständniss, die Wissenschaft des Menschen im Gebiete der besonderen Dinge sei so unbedeutend, dass sie gar nicht in Erwägung komme, in den wenigen Qualitäten, die er annahm, in der Ausdehnung und dem Denken ein zu bequemes Mittel fand, sich selber zu täuschen.

In Beziehung auf die die Essenzen der Dinge betreffenden Erdichtungen führt er nur den Satz an, dass er, je weniger der Geist erkenne, während er dennoch sehr vieles wahrnehme, ein desto grösseres Dichtungsvermögen habe; dies werde um so kleiner, je mehr die Einsicht selber wachse. Dass er hiebei vergass, an das lebhafte Spiel der Phantasie zu denken, welches aus jeder Kenntniss Nahrung zieht, um seinen Bildern eine lebhaftere und tiefere Farbe zu geben, ist zu offenbar, als dass die Falschheit dieses Satzes noch weitere Erwähnung verdiente. Er lehnte sich aber zu sehr an seine Philosophie und diente dieser zu einer zu starken Stütze, als dass er hätte anstehen sollen, diejenigen dem Wahnsinn anheim fallen zu lassen, die hierin nicht seiner Ansicht wären.

Auf diese so dürftige Behandlung dieses Gegenstandes sich stützend, behauptet er, es sei auf keine Weise zu befürchten, dass wir etwas erdichteten, wenn wir eine Sache nur klar und deutlich wahrnähmen. Wenn man nämlich etwa sagte, Menschen würden augenblicklich in Thiere verwandelt, so sage man da etwas sehr allgemeines, so dass gar kein Begriff gegeben würde, dass heisse, keine Idee oder kein Zusammenhang des Subjects und Prädicates im Geiste: denn, wenn dieses gegeben würde, so

würde man gleichzeitig das Mittel sehen, und die Gründe, wie und warum so etwas geschehen sei. Und alle diese ganz nichts sagenden Beispiele und Worte sollten nur dazu dienen, um durch ein „ferner“ den Satz anzuknüpfen, dass, falls nur die erste Vorstellung nicht erdichtet sei und aus ihr alle übrigen Vorstellungen abgeleitet würden, alle Uebereilung des Dichtens verschwinden würde. Da nun eine erdichtete Vorstellung nicht klar und deutlich sein könne, sondern nur verwirrt, alle Verwirrung aber daraus hervorgehe, dass der Geist eine ganze oder aus vielen zusammengesetzte Sache nur einem Theile nach kenne, und das bekannte vom unbekannten nicht unterscheide, ausserdem auch auf das viele, was in einer Sache enthalten sei, zu gleicher Zeit ohne alle Unterscheidung blicke, so folge daraus:

dass nur die Vorstellung irgend einer einfachsten Sache klar und deutlich sein könne, denn eine solche Sache könne nicht zum Theil, sondern müsse entweder ganz oder gar nicht erkannt werden;

dass, wenn eine aus vielen zusammengesetzte Sache in all ihre einfachsten Theile durch das Denken zerlegt, und jeder für sich betrachtet werde, dann alle Verwirrung verschwinde;

dass eine Erdichtung nicht einfach sein könne, sondern dass sie aus der Zusammensetzung vieler verschiedenen verwirrten Vorstellungen entstehe.

Diese Sätze erklärten zwar nicht die Vorstellung durch ihre nächsten Gründe, wohl aber die Natur der Erdichtung, auf Grund einer Psychologie, die ohne einfachste Ideen nicht bestehen kann, die schon vor der Methode fertig war und dieser jene einfachsten Vorstellungen gab, statt von ihr sie, oder die Mittel zu ihnen zu gelangen, zu erhalten.

Noch tiefer geht Spinoza in die Psychologie, indem er den Begriff vom Falschen entwickelt. Der Schutz gegen falsche Vorstellungen ist auch hier in dem Satze enthalten, dass die Vorstellungen der Dinge, die klar und deutlich erkannt würden, entweder einfachste, oder zusammengesetzt aus einfachsten, das sei, aus denselben abgeleitet seien. Dass aber eine einfachste Idee nicht falsch sein könne, das werde jeder einsehen, der nur wisse, was

Wahrheit sei, oder Erkenntniss, und was Falschheit. Denn, was das anbetreffe, was die Form der Wahrheit konstituire, so sei es gewiss, dass der wahre Gedanke vom falschen nicht blos durch äussere Beziehungen, sondern mehr noch durch eine innere geschieden werde. Daraus folge, dass es in den Ideen etwas Reales gebe, durch welches die falschen von den wahren unterschieden würden. Denn wahr werde derjenige Gedanke genannt, der die Wesenheit eines Prinzipes objectiv enthalte, eines Prinzipes, welches keinen Grund habend, nur in sich und durch sich erkannt werde. Deswegen müsse die Form des wahren Gedankens in diesem Gedanken selber ohne Beziehung auf andere liegen; zumal da derselbe nicht den Gegenstand als Grund anerkenne, sondern allein von der Macht und dem Wesen des Verstandes abhängig wäre. Um nun die Form der Wahrheit hieraus abzuleiten, legt er einen wahren Gedanken als Beispiel zum Grunde, nämlich, dass ein Halbkreis um seinen Mittelpunkt sich drehe, und dass daraus eine Kugel gleichsam entstehe. Diese Idee sei wahr, und obgleich man wisse, dass niemals so eine Kugel in der Natur entstanden sei, so sei es doch ein wahrer Gedanke, und der leichteste, um den Begriff der Kugel zu bilden. Nun sei zu merken, dass darin die Bewegung des Halbkreises bejaht sei, und dass diese Bejahung falsch sein würde, wäre sie nicht mit dem Begriffe der Kugel verbunden, oder mit dem Begriffe einer Ursache, die eine solche Bewegung bestimme, oder überhaupt, wenn diese Bejahung ganz nackt wäre. Denn alsdann würde der Geist nur dahin streben, allein die Bewegung des Halbkreises zu bejahen, die weder in dem Begriffe des Halbkreises enthalten sei, noch aus dem einer Ursache dieser Bewegung folge.

Auf solchem Wege konnte Spinoza in der That zu keinem Satze gelangen, der nicht schon vorher in ihm unerschütterlich fest gestanden hätte. Die ihm zum Grunde liegende Voraussetzung war aber der hier als Folgerung auftretende Glaubensartikel, dass die Falschheit allein darin bestehe, dass etwas von einer Sache bejaht werde, was nicht in ihrem Begriffe liege, wie Bewegung, Ruhe im Begriffe des Halbkreises. Hieraus aber sollte nun folgen:

dass die einfachsten Ideen nicht umhin könnten wahr zu sein, denn was von diesen bejaht werde, sei ihrem Begriffe adäquat, und erstrecke sich nicht weiter, deswegen stehe es uns frei, einfache Vorstellungen nach Belieben und ohne einige Besorgniss des Irrthums zu bilden.

Nun war noch übrig, obgleich die Methode die wahren Ideen eben nicht bilden, sondern nur von schon fertigen ausgehen sollte, das Vermögen zu untersuchen, mit Hilfe dessen unser Geist einfache Vorstellungen bilden könnte, und die Grenzen, bis zu welchen dieses Vermögen sich erstrecke, zu bestimmen. Denn das sei gewiss, dass dieses Vermögen nicht ins Unendliche gehe; sei aber dessen Umfang bestimmt, so ergebe sich aus ihm leicht der Grad der Vollkommenheit, welchen wir erstreben könnten. Wenn wir nun aber etwas von einer Sache aussagten, was nicht in dem von ihr gebildeten Begriffe enthalten sei, so zeige dieses einen Mangel unserer Wahrnehmungen und dass wir verstümmelte und gleichsam zerbrochene Gedanken und Vorstellungen hätten. Denn da, wie man auf den ersten Blick sehe, es zur Natur eines denkenden Wesens gehöre, wahre oder adäquate Gedanken zu bilden, so sei es gewiss, dass die inadäquaten Begriffe nur daraus in uns entstehen könnten, dass wir ein Theil eines denkenden Wesens seien, von dessen Gedanken einige ganz, andere aber nur zum Theil unsern Geist konstituiren.

Spinoza handelt sodann auf gleiche Weise von den Ursachen des Irrthums, und findet sie darin, dass einiges von dem, was durch die Imagination dargeboten werde, sich auch in dem Verstande befinde. Hiebei setzt er mehr von seiner Psychologie voraus, als bisher angedeutet werden konnte, und zu flüchtig, als dass es eine besondere Berücksichtigung verdiente. Nur ein Punkt macht hiebei eine Ausnahme: Irrthum, sagt er, solle oftmals daraus hervorgehen, dass man die ersten Elemente der ganzen Natur nicht kenne, weshalb man, ohne Ordnung weiterschreitend, und die Natur mit den Abstraktionen, wiewohl diese wahre Axiome enthielten, verwirrend, sich selbst verwirre, und die Ordnung der Natur umkehre. Bei ihm aber, der so wenig abstrakt als nur möglich fortschreite, der von den ersten Elementen, das ist von der Quelle und dem Ursprunge der Natur,

so bald als möglich anfangen werde, sei keine solche Täuschung zu befürchten. Hier nennt er die Elemente der Welt noch einmal jenes einige, unendliche Wesen, welches alles Sein sei, und ausser welchem es kein Sein gebe. Schon viel hatte er von dem vollkommensten Wesen fallen lassen, weiter unten wird sich ergeben, wie weit er in dieser Umänderung fortschritt.

Nachdem er also die falsche Vorstellung behandelt, geht er zum Zweifel über, und zeigt von ihm, oder stellt sich vielmehr gezeigt zu haben, dass der Zweifel nichts anderes sei, als die Hemmung des Geistes in Beziehung auf eine Bejahung oder Verneinung, die er ausführen würde, wenn nicht etwas aufstiesse, dessen Unbekanntschaft die Kenntniss des Dinges unvollkommen machte. Hieraus solle folgen, dass der Zweifel immer nur daraus entstehe, dass die Dinge ohne Ordnung untersucht würden. Hiezu fügte er noch zur Vervollständigung dieser Begriffe einiges über das Gedächtniss und das Vergessen. Das Gedächtniss werde gestärkt entweder mit Hilfe des Verstandes, denn je verständlicher etwas sei, desto leichter werde es behalten, oder ohne Hilfe desselben, nämlich durch eine Kraft, vermittelst welcher die Imagination oder das Gemeingefühl, wie man es nenne, durch einen besondern körperlichen Gegenstand angeregt werde. Das Gedächtniss sei nichts anderes, als das Gefühl der Eindrücke im Gehirne, verbunden mit dem Gedanken an die bestimmte Dauer dieses Gefühles. Doch werde man erst aus der Philosophie ersehen, ob die Vorstellungen selbst dadurch irgend eine Verderbniss erlitten.

In räthselhaftem Dunkel hat sich hier manches mehr vertieft, als Spinoza, dem alle dazu gehörigen Voraussetzungen klar vorliegen mochten, vielleicht selber wähnte und wollte. Die Hauptsätze, auf welche es ihm besonders ankam, fasste er am Schlusse des ersten Theiles der Methode noch einmal zusammen, ohne jenes Dunkel demjenigen, der seine Philosophie noch nicht kennt, zu erhellen. Er habe nun, sagt er, zwischen der wahren Vorstellung und den übrigen Wahrnehmungen unterschieden, er habe gezeigt, dass die erdichteten, falschen und übrigen Vorstellungen ihren Ursprung in der Imagination hätten, das heisse, in gewissen

zufälligen und damit er so spreche, selbstständigen Sensationen, die nicht aus der Kraft des Geistes entständen, sondern von äussern Gründen hervorgebracht würden, je nachdem der Körper, sei es schlafend, sei es wachend, verschiedene Bewegungen empfange. Oder, wenn es gefalle, möge man unter Imagination hier verstehen, was man wolle, wenn es nur etwas verschiedenes sei vom Verstande, etwas, wodurch die Seele in die Lage des Leidens gerathe. Denn es sei ganz gleichgültig, was man nehme, da man wisse, dass es etwas bestimmtes sei, wodurch die Seele leide, und wenn man wisse, wie man sich davon befreie. Deswegen dürfe man sich nicht wundern, wenn er hier noch nicht beweise, es gebe einen Körper und anderes Nothwendiges, und dennoch von der Imagination, von dem Körper und von dessen Beschaffenheiten spreche, denn es sei ganz gleichgültig, was man hievon denke, wenn es nur etwas unbestimmtes sei u. s. w. Das aber habe er gezeigt, dass die wahre Vorstellung einfach sei, oder aus einfachen zusammengesetzt, dass sie zeige, wie oder warum etwas sei und geschehe, und dass ihre objectiven Wirkungen in der Seele vor sich gingen nach Maasgabe der Formalität des Objectes selber, was ganz dasselbe sei, als die Alten behauptet hätten, nämlich dass die wahre Kenntniss fortschreite von dem Grunde zur Folge, nur dass sie niemals, wie er hier, behauptet hätten, dass die Seele nach bestimmten Gesetzen und gleichsam wie ein geistiges Automat handle. Hieraus habe er eine Kenntniss von dem Verstande, wie sie für den Anfang möglich sei, erworben, und eine solche Norm für die wahre Vorstellung, dass er nicht fürchten dürfe, das Wahre mit dem Falschen oder Erdichteten zu verwirren. Er wundere sich auch nicht darüber, dass wir einiges einsähen, was gar nicht in das Bereich der Imagination falle, warum anderes in der Imagination sei, was dem Verstande geradezu widerstreite, warum anderes mit demselben übereinstimme. Denn er habe eingesehen, dass diejenigen Thätigkeiten, von welchen Imaginationen hervorgebracht würden, nach andern Gesetzen vor sich gingen, die ganz verschieden seien von den Gesetzen des Verstandes, und dass die Seele in Beziehung auf die Imagination nur in dem Verhältniss des Leidens stehe.

Er verweilt noch etwas bei den grossen Irrthümern, in welche diejenigen, die Einbildung und Verstand nicht so genau wie er sonderten, gerathen könnten, und geht dann zum zweiten, für die Kenntniss und Würdigung seiner Lehre nicht minder wichtigen Theil seiner Methode über. Hier behauptete er, sei es zur Erreichung unseres Zweckes zuvörderst nöthig, dass ein jedes Ding erkannt werde entweder durch sein Wesen allein, oder durch seine nächste Ursache. Nämlich, wenn eine Sache an sich sei, oder wie man gemeinhin sage, causa sui, dann müsse sie durch ihre Essenz allein erkannt werden. Wenn aber ein Ding nicht an sich sei, sondern eines Grundes bedürfe, um zu existiren, dann müsse es durch seine nächste Ursache erkannt werden.

Spinoza erniedrigt die causa sui an dieser Stelle nicht nur zu einer Redensart des grossen Haufens, sondern setzt sie auch einem Gedanken an die Seite, welcher keinen Zweifel übrig lässt, dass er jenen Begriff nur in seiner negativen, von oben her schon bekannten Bedeutung gelten lassen wollte. Bevor er jedoch diesen Gedanken weiter entwickelt, schickt er noch einiges voraus, um das in dem ersten Theile der Methode gesagte mit dem noch zu sagenden in die gehörige Verbindung zu setzen.

Daraus, dass eine Sache nur durch ihre Wesenheit allein, oder durch ihre nächste Ursache richtig erkannt werden könne, sollte nämlich folgen, dass es niemals erlaubt sein werde, wo es um die Untersuchung der Dinge sich handle, aus Abstraktionen etwas zu schliessen, dass man sich sehr davor werde hüten müssen, dasjenige, was nur im Verstande sei, mit demjenigen zu vermischen, was nur in der Sache. Der beste Schluss aber sei zu entnehmen von einer partikulären, affirmativen Wesenheit, d. i. von einer wahren und rechtmässigen Definition. Denn von universellen Axiomen allein könne der Verstand nicht zu den Einzeldingen heruntersteigen, weil die Axiome sich auf unendlich vieles erstreckten, und zur Betrachtung des einen Besondern nicht mehr bestimmten als zur Betrachtung des andern. Deswegen sei der richtige Weg der Auffindung die Bildung der Gedanken aus einer gegebenen Definition, und die Auffindung werde um so besser gelingen, je besser man eine Sache definirt habe. Deswegen bewege sich der ganze Angel des zweiten Theiles

der Methode allein um die Erkennung der Bedingungen einer guten Definition, sodann aber um die Art und Weise, sie zu entwickeln.

Spinozas Scheu vor Abstraktionen und vor deren Anwendung in der Metaphysik geht aus diesen Sätzen klar genug hervor, weniger klar aber die Gründe, auf welche sich diese Scheu stützte. Hatte Spinoza auch über das Verhältniss der hieher gehörigen Begriffe des Allgemeinen, Transscendentalen, Universellen u. s. w. ohne Zweifel ausführlicher nachgedacht, so ist dennoch von den Resultaten dieses Nachdenkens uns nur sehr weniges erhalten worden. Diess sei gestattet, hier anzuführen.

Die 40ste Proposition des zweiten Buches der Ethik lehrt, dass alle diejenigen Vorstellungen, welche im Geiste aus Vorstellungen hervorgehen, die in demselben adäquat sind, auch adäquat seien. Das Scholion jener Proposition fügt hinzu, dass hierin der Grund der Vorstellungen enthalten sei, die communes genannt würden, und das Fundament unseres vernünftigen Schliessens bildeten.

Dies waren nun diejenigen Begriffe, an welche sich die festen und ewigen Elemente der Dinge in den beiden Arten der Definitionen unerschaffener Dinge lehnen. Es gäbe aber, fährt Spinoza fort, noch einige andere Gründe der Axiome oder Begriffe, die wohl verdienten nach der Methode der Ethik behandelt zu werden, denn aus ihnen würde sich ergeben, welche Begriffe vor den übrigen nützlich, welche aber von gar keiner Anwendung wären. Ferner würde sich dann zeigen, welche von diesen Begriffen allen gemeinschaftlich, und welche nur denjenigen, die an gar keinen Vorurtheilen litten, klar und deutlich, welche endlich schlecht begründet seien. Ausserdem würde daraus hervorgehen, woher diejenigen Begriffe, die man secundae nenne, und diejenigen Axiome, die auf diese sich gründeten, ihren Ursprung hätten, und anderes, was er über diesen Gegenstand früher einmal erwogen habe. Weil er aber dafür eine andere Abhandlung bestimmt habe, und auch nicht durch zu grosse Weitschweifigkeit Ueberdruss erregen dürfe, so habe er beschlossen, davon zu schweigen. Damit er jedoch nichts auslasse, was nothwendig sei zu wissen,

so wolle er kurz die Gründe angeben, aus welchen die sogenannten transscendentalen Begriffe, wie Ding, Sache, Etwas ihren Ursprung hätten. Diese entständen nun daraus, dass der menschliche Körper, weil er begrenzt sei, nur eine bestimmte Zahl der Bilder aufnehmen, und zu gleicher Zeit deutlich in sich ausbilden könne. Man hat hiebei an die oben erwähnten Sensationen im Gehirne zu denken, die bei Spinoza sich auf materiellen Stoss oder daraus hervorgehende Schwingungen in den Theilen des Gehirnes basirten. Wenn nun diese Zahl überschritten werde, so fingen diese Bilder an, zusammen zu fliessen, und in desto höherem Grade, je stärker diese Ueberschreitung sich ereigne, dann imaginire der Geist alle diese Körper verwirrt und ohne Unterscheidung, und gleichsam unter Einem Attribute, nämlich unter dem Attribute des Dinges, der Sache u. s. w. Aus ähnlichen Gründen entständen die sogenannten universellen Begriffe, wie Mensch, Pferd, Hund und andere. Diese Begriffe würden nicht von allen auf gleiche Weise gebildet, sondern seien bei jedem verschieden, nach Maasgabe der Dinge, von welchen ihr Geist häufiger afficirt worden. Deswegen sei es kein Wunder, dass unter den Philosophen, welche die natürlichen Dinge durch die Bilder der Gegenstände allein erklären wollten, so viele Streitigkeiten entstanden wären.

Aus allem diesem sollte nun klar hervorgehen, dass wir vieles wahrnähmen und universale Begriffe bildeten:

erstens aus Einzelnheiten, die unserem Verstande verstümmelt, verwirrt und ohne Ordnung durch die Sinne dargeboten würden, und das seien die Kenntnisse, die er auf die unbestimmte Erfahrung zurückgeführt habe;

zweitens: aus Zeichen, wenn wir durch Hören oder Lesen an die Namen der Dinge erinnert würden, und Bilder derselben in uns hervorriefen, ähnlich denen, durch welche wir die Dinge in der Imagination auffassten.

Diese beiden Arten der Betrachtung nenne er Erkenntniss der ersten Gattung, und werde sie in Zukunft Wahn oder Imagination nennen.

Drittens: daraus, dass wir notiones communes hätten, und adäquate Vorstellungen von den Eigenschaften der Dinge.

Diese Kenntniss werde er Vernunft und Kenntniss der zweiten Gattung nennen. Ausser diesen beiden Arten der Kenntniss gebe es noch eine dritte, die intuitive, die von der adäquaten Vorstellung der formalen Essenz einiger Attribute Gottes zur adäquaten Kenntniss des Wesens der Dinge übergehe.

In wie weit nun Spinoza für diese intuitive Kenntniss ein psychologisches Fundament hatte oder nicht, in wie weit sie nichts war, als eine Erweiterung der Kenntniss, die er Vernunft genannt hatte, wird weiter unten entwickelt werden.

Der Schwerpunkt seiner Lehre liegt in dieser Vernunft nur in dem, was er notiones communes nannte, ein Ausdruck, der unübersetzt bleiben muss, weil er ganz eigenthümlich nur Spinoza angehört, und auch nur in seinen Gedanken eine Erklärung findet. Die notiones communes waren nicht transscendentale, nicht universale Begriffe, sondern nur die Begriffe, durch welche die formalen Wesenheiten der Dinge, vor allem also Ausdehnung und Denken gedacht werden. Wie nun diese Begriffe bei ihm sich bildeten, oder vielmehr, welche Form er ihnen ertheilte, zeigt der Verlauf des zweiten Theiles seiner Methode.

Er setzt dort die Untersuchung mit der Behauptung fort, eine Definition müsse, um vollkommen genannt zu werden, die innerste Wesenheit der Sache erklären, und dabei zwei Fälle unterschieden werden, je nachdem die Sache eine erschaffene oder unerschaffene sei. Wenn nun die Sache eine erschaffene sei, so müsse sie durch ihre nächste Ursache erklärt werden, ausserdem aber ein solcher Begriff der Sache gebildet werden, dass alle Eigenschaften derselben aus ihr, für sich allein, nicht aber mit andern verbunden betrachtet, geschlossen werden könnten.

Die Definition einer unerschaffenen Sache erheische aber folgende Requisite:

dass sie jede Ursache ausschliesse, das heisse, dass ihr Object nichts ausser seinem Sein bedürfe zu seiner Erklärung;

dass nach Aufstellung der Definition derselben kein Raum bleiben dürfe für die Frage, ob sie sei:

dass sie in Beziehung auf den Geist keine Substantiva enthalten dürfe, die adjectivirt werden könnten:

und endlich (obgleich dies nicht sehr erforderlich sei zu bemerken) sei nöthig, dass alle Eigenschaften derselben von dieser Definition hergeleitet würden.

Dieses alles werde jedem Aufmerksamen vollkommen gewiss und richtig erscheinen.

Entschiedener konnte nicht der Begriff der causa sui zurückgewiesen werden, als Spinoza es durch die Verbindung der beiden ersten Requisite gethan hatte. Denn das erste hätte noch gestatten können, das Sein des Dinges als Grund seiner Fortdauer, also als solche causa sui zu betrachten, wie sie Deskart einmal als recht eigentlich positiv einführen wollte. War aber nach Aufstellung der Definition jede Frage nach dem Sein oder Nichtsein des Gegenstandes abgeschnitten, dann konnte auch der Grund für die Fortdauer in der Existenz eines solchen Dinges nicht darin liegen, dass sie früher existirte, und wenn sie sich nicht selbst erhielte, untergehen müsste, sondern sie ist, und hat deswegen, weil sie ist, keinen Anfang und kein Ende ihres Daseins.

Dunkler ist dagegen die dritte Forderung, dass die Definition einer unerschaffenen Sache keine Substantiva enthalten dürfe, die in Beziehung auf den Geist irgend wie adjectivirt werden könnten. Wollte Spinoza dadurch vielleicht andeuten, dass nur uneigentlich von ausgedehnten und von denkenden Dingen gesprochen würde, wobei noch eine Sonderung zwischen Ding und Eigenschaft, zwischen Substanz und Attribut als zulässig angedeutet wurde, wollte er diese Sonderung nur als ein Hilfsmittel des Denkens betrachtet wissen, die gar keine wirkliche Bedeutung habe; wollte er dadurch das Attribut zur Substanz selber erheben? Die vorhergehenden Entwickelungen der Methode deuten auf so etwas hin, aber erst die Briefe an Oldenburg heben jeden Zweifel darüber, dass er es wirklich so gewollt habe.

Doch folgen wir zuvörderst den weitern eben so merkwürdigen, als für das Verständniss seiner Lehre wichtigen Sätzen seiner Methode. Er bildet den Uebergang zu denselben durch die Wiederholung der Bemerkung, dass der beste Schluss zu entnehmen sei von einer partikulairen affirmativen Wesenheit. Denn je specieller eine Vorstellung sei, um desto klarer und

deutlicher sei dieselbe. Deswegen sei am meisten nach der Kenntniss der Partikularitäten zu streben.

Was nun die Ordnung anbeträfe, wonach alle unsere Wahrnehmungen zu ordnen und zu vereinigen seien, so sei nöthig und werde von der Vernunft gefordert, zu untersuchen, ob und welches Wesen es gebe, dass aller Dinge Grund sei, also dass dessen objective Essenz auch der Grund sei aller unserer Vorstellungen. Wie wenig hier Spinoza an das Verhältniss zwischen Gott und der Welt, wie die Cartesianer es annahmen, dachte, zeigt sich augenblicklich, denn er führt nicht zu einem solchen Wesen als letztem Urgrunde der Dinge, sondern zu einer unendlichen Reihe fester und ewiger Elemente. Damit nämlich der Geist der Natur vollkommen entspreche, und ihre Wesenheit, Ordnung und Einheit objectiv enthalte, sei vor allen Dingen nothwendig, immer von physischen Dingen oder von realen Wesen unsere Vorstellungen abzuleiten, so vorschreitend, so weit es geschehen könne, nach der Reihe der Ursachen von einem Wesen zum andern, und zwar also, dass man niemals auf Abstraktes oder Universales übergehe, sei es, um von diesen auf etwas Reales zu schliessen, oder sie von etwas Realem abzuleiten. Denn beides würde den wahren Fortschritt des Verstandes unterbrechen. Doch sei zu merken, dass er hier unter der Reihe der Ursachen und der realen Wesen nicht die Reihe der einzelnen veränderlichen Dinge verstehe, sondern nur die Reihe der festen und ewigen. Denn der menschlichen Beschränktheit würde es unmöglich sein, die Reihe der einzelnen veränderlichen Dinge zu begreifen, sowohl wegen ihrer alle Zahl überschreitenden Menge, als auch wegen unzähliger Umstände in einer und derselben Sache, von denen jeder der Grund des Daseins oder Nichtdaseins derselben sein könnte, weil ihre Existenz keine Verbindung mit ihrer Essenz habe, und sie, wie er schon gesagt, nicht ewige Wahrheiten seien. Aber es sei auch nicht nöthig, dass wir diese Reihe begriffen, da eben die Wesenheiten der einzelnen veränderlichen Dinge nicht zu entnehmen seien von ihrer Reihe oder von der Ordnung ihres Daseins, die nichts anderes uns darbiete, als äusserliche Bestimmungen, Beziehungen und höchstens Umstände, was alles weit abliege von der innersten Essenz der

Dinge. Vielmehr sei diese Wesenheit nur abzuleiten von festen und ewigen Dingen, und zugleich von den Gesetzen, welche in diese Dinge, wie in ihre wahre Gesetztafeln geschrieben seien, Gesetze, nach welchen alles Einzelne geschehe, und geordnet werde; ja, die veränderlichen einzelnen Dinge seien so innerlich, so wesentlich von diesen festen und ewigen Dingen abhängig, dass sie ohne dieselben nicht sein und nicht gedacht werden könnten. Deswegen ständen diese festen und ewigen Dinge, wiewohl sie Einzelne seien, dennoch wegen ihrer Allgegenwart und ihrer Allmacht ihm an der Stelle der Universalia, sie seien gleichsam Klassen der Definitionen der einzelnen veränderlichen Dinge und die nächsten Ursachen aller Dinge.

Die Begriffe dieser festen, ewigen, einzelnen Elemente aller Dinge wollte Spinoza gewiss nicht die Ursachen der Dinge nennen, sondern wohl nur das formelle, dem objectiven Sein dieser Begriffe entsprechende Sein an diese Stelle gesetzt wissen. Dies zeigt der ganze Zusammenhang dieser Gedankenreihe, in welcher er von dem Vorsatze ausgeht, zu demjenigen zu gelangen, was das letzte Fundament alles Denkens im Gebiete der einfachsten Vorstellungen bildet. Dass das formale Sein dieser einfachsten Vorstellungen die letzten Elemente der Natur bilden müsse, war ein Satz, der sich, wie wir gesehen haben, bei ihm schon von selbst verstand, es war also aus der Ungenauigkeit des Ausdruckes, durch welchen er am Ende jener Schlussfolgerungen die Definitionen der unerschaffenen Dinge mit den Elementen der Natur zusammenwirft, keine Dunkelheit weiter zu besorgen.

Zwei Klassen der Definitionen unerschaffener Dinge, von denen jede eine besondere affirmative Wesenheit bezeichnet, findet er, oder giebt er als gefunden, Ausdehnung und Denken: jede dieser Klassen bestehend aus einer unendlichen Anzahl einfachster Individuen, weil die wahren Vorstellungen einfach sein mussten und ihnen auch nur einfachste formale Wesenheiten entsprechen konnten. Wie nun aus diesen einfachsten Elementen und den an sie geknüpften ewigen Gesetzen seine Construction im Gebiete der Wissenschaft weiter fortging, zeigt die im zweiten Buche nach dem Scholion der 13ten Proposition in ihren ersten Anfängen angelegte Theorie der körperlichen Dinge, die nur dasteht, um

die Stelle der parallel sich automatisch entwickelnden Welt des Denkens aus einfachsten Seelen zu vertreten. Seine Philosophie würde diese Theorie weiter fortgeführt, die ewigen Gesetze der Bewegung fast ganz so, wie sie Deskart gegeben hatte, aufgestellt, und die Cartesianische Naturphilosophie vielleicht nur reicher ausgeführt haben. Die Psychologie hätte dann alles entwickelt, was wir an dieser Stelle, und in der Ethik über die verschiedenen Klassen der allgemeinen Begriffe nur leise angedeutet finden. Spinoza würde vielleicht auch in dem Traktate von der Verbesserung der Einsicht noch mehr Andeutungen darüber gegeben haben, dasjenige aber, was dort noch von den Eigenschaften des Verstandes gesagt wird, ist von keinem besondern Interesse.

Zu bemerken ist nur in Beziehung auf diejenigen Sätze der vorliegenden Abhandlung, in welchen Spinoza seine Ansicht von den festen, ewigen und einfachsten Elementen aller Dinge andeutet, dass er dabei von einer Erkenntniss der einzelnen physischen Dinge in ihrem Zusammenhange nach Grund und Folge als von der vollkommensten Staffel der Erkenntniss ausgeht, dieser nur entsagt, weil der menschlichen Beschränktheit in diesem Kreise keine bedeutende Bewegung gestattet sei, und nun eine Erkenntniss auf Grund allgemeiner Begriffe unterschiebt, deren Gegenstände sich in reale Wesen verwandeln, die selbst nicht mehr jene Einzelndinge der Natur, wohl aber ihre ewigen, festen Elemente bilden. Notiones communes scheint er diese Begriffe deswegen genannt zu haben, weil alle Dinge der Natur nur durch sie adäquat sollten gedacht werden können, nicht, weil sie in allen Menschen vorhanden seien. Sie wurden erst auf dem Wege des richtigen Denkens entwickelt, und waren nur bei allen denjenigen dieselben, die an seiner Hand richtig denken gelernt hatten.

Zweifelhaft, scheint es, hat Spinoza gelassen, was er in dem vierten Theile seiner Methode von der Idee des vollkommensten Wesens gesagt haben würde, falls es ihm gefallen hätte, davon zu handeln. Die Art und Weise, wie er diesen Begriff in den vorliegenden Fragmenten behandelt, indem er ihn als letzte Basis des Denkens fallen lässt, um zu einfachsten Vorstellungen und diesen korrespondirenden einfachsten Elementen der Dinge zu kommen, macht es mehr als zweifelhaft, dass er die Absicht

gehabt habe, in dem vierten Theile ein vollkommenstes Wesen denjenigen Elementen als letzten Grund unterzuschieben, die er im zweiten Theile mit aller Schärfe der Dialektik als Dinge hingestellt, bei welchen nach gar keinem Grunde gefragt werden dürfe. Seine reflexive Kenntniss, welche er dem intellektualen Schauen des Deskartes entgegenstellte, konnte ihn nicht zu Sätzen führen, die ihn in die härtesten Widersprüche mit sich selbst verwickeln mussten. Auch durften die Substantiva der Definitionen der einfachsten Elemente nach ihm nicht adjectivirt werden, darum konnte er auch an keine Gottheit denken, welche durch ihre Attribute ein ausgedehntes und denkendes Ding wurde; musste er auch von einer solchen sprechen, quoad imaginationem, so war sie doch quoad mentem, d. h. auf dem Wege der richtigen reflexiven Erkenntniss nur konstituirt durch die beiden zwar selbstständigen, aber wegen der Uebereinstimmung zwischen formaler und objectiver Essenz auch ohne substantielles Band zusammenhängende Substanzen der Ausdehnung und des Denkens, in welchen die Zusammenfassung aller einfachsten Elemente das Individuum der letzten Ordnung, die Natur oder Gott ergab, als vollkommensten Wesens, weil dann ausser demselben keine Realität mehr zu denken war, er selbst aber war einig, unendlich und der Inbegriff alles Seins. Wer hierüber noch einen Zweifel erheben möchte, der sehe, wie er auf der 381sten Seite seiner nachgelassenen Werke diese Bestimmungen des Begriffs der Gottheit, die er dort ausdrücklich von den Attributen desselben unterscheidet, anknüpft an den Ursprung der Natur, der, wie nachher gezeigt werden soll, nicht abstrakt, nicht universell, sondern eben in jenen einfachsten Elementen der Dinge gedacht werden solle.

Eine merkwürdige Erläuterung zu der Lehre von den einfachsten Elementen, wie sie der tractatus de emendatione intellectus überliefert, findet man in dem 40sten und 41sten Briefe. An wen dieselben geschrieben worden, ist leider unbekannt, dagegen fällt die Abfassung derselben in das Jahr 1666. Die Frage, um welche es sich hier handelte, war die, ob es nur Ein Wesen gebe, welches nothwendige Existenz habe, oder welches durch seine Kraft und sua sufficientia existire. Spinoza sagte, dass er dieses nicht nur behaupte, sondern auch den Beweis für diese

Behauptung übernehme, nämlich aus dem Intellektus der Gottheit, wie er ihn in der 11ten Proposition seiner geometrischen Beweisführung der Cartesianischen Prinzipien hingestellt habe, oder aus andern Attributen der Gottheit. Diese Berufung auf jene Bearbeitung der Cartesianischen Prinzipien muss Verdacht gegen die in den Briefen enthaltene Auseinandersetzung erregen, und der Verdacht wächst, wenn man diese selbst genauer betrachtet.

Zuerst giebt Spinoza vier Eigenschaften der nothwendig existirenden Sache, dass sie ewig sei, einfach, nicht determinirt und untheilbar. Er vereinigte diese vier Sätze in der Behauptung, dass, was nothwendige Existenz involvire, keine Unvollkommenheit in sich haben könne, und knüpft daran den Schluss: weil die Existenz durch eigne Kraft nur aus der Vollkommenheit hervorgehen könne, so folge, wenn ein minder vollkommenes Wesen als existirend durch seine Kraft angenommen werde, dass auch das vollkommenste Wesen als so durch seine Kraft existirend angenommen werden müsse.

Von diesem Schlusse nun sagte Spinoza, dass obgleich sein Correspondent ihn zwar ganz zugegeben habe, demselben doch die ganze Schwierigkeit noch nicht gelöst sei, die Schwierigkeit nämlich, welche sich um die Frage drehe, warum nicht mehrere Wesen als dem Wesen nach verschieden, durch sich existirend angenommen werden dürften. Die verhängnissvolle Parenthese setzt hinzu quemadmodum cogitatio et extensio diversa **sunt** ac forte propria sufficientia existere **possunt**. Der Brief ist Uebersetzung und deswegen schwer oder unmöglich zu unterscheiden, ob die inhaltschweren Indikative dieser Bemerkung nur ein Resultat der Flüchtigkeit des Uebersetzens sind, oder eine genaue Darlegung der Gedanken Spinozas. Das letztere ist wahrscheinlich, weil Spinoza selbst fortfährt, er könne darüber nicht anders urtheilen, als dass jener Satz von jenem in einem ganz andern Sinne genommen werde, er glaube zu durchblicken in welchem, um jedoch keine Zeit zu verlieren, wolle er nur seine eigene Meinung sagen. Er behaupte also, wenn Etwas, was nur in seiner Art vollkommen sei, und undeterminirt, als sua sufficientia existirend gesetzt werde, dass dann auch die Existenz des absolut vollkommenen und undeterminirten Wesens, das er Gott

nenne, zugegeben werden müsse. Wenn man z. B. zugeben wolle, Ausdehnung oder Denken (die beide in ihrer Art, d. h. in einer gewissen Art der Wesenheit vollkommen sein können), sua sufficientia existirten, so müsse auch die Existenz Gottes, der absolut vollkommen sei, des absolut undeterminirten Wesens, zugegeben werden.

Diese wiederholte Behauptung konnte den mangelnden Beweis nicht ersetzen. Spinoza wollte aber auch dieses gar nicht beweisen, sondern nachdem er nachgewiesen, dass die Ausdehnung als Ausdehnung keine Unvollkommenheit involvire, nachdem er behauptet, dass alles, was Vollkommenheit oder Wesenheit ausdrücke, in dem absolut vollkommensten Wesen, in Gott, enthalten sein müsse, sagt er, dass also die Ausdehnung Gott zukomme, oder etwas sei, was die Wesenheit Gottes auf bestimmte Art ausdrücke, dass ebendasselbe von allem behauptet werden müsse, was man als ewig, undeterminirt und vollkommen in seiner Art neben die Ausdehnung hinstellen wolle. Er schliesse also, dass Nichts ausserhalb Gott, sondern Gott allein sua sufficientia existire, er überlasse es aber ihm, eine bessere Ansicht darüber aufzustellen.

Was aber Spinoza eigentlich gewollt habe, geht deutlich hervor aus der Verbindung, in welche jene Bedingungen der Definition einer unerschaffenen Sache, mit seinem ganzen Gedankengange hineintritt. Er wollte zeigen, auf welche Vorstellung alle übrigen zurückgeführt werden müssten, und konnte nicht weiter zurückgehen als auf die Vorstellung des unerschaffenen Dinges, oder der unerschaffenen Dinge, was unbestimmt bleiben musste, so lange noch nicht darüber entschieden war, ob dieses oder jenes angenommen werden müsse. Die Gründe nun, warum das letztere geschah, hat Spinoza ohne Zweifel nicht klar entwickeln wollen, sie lagen klar genug in den Bedingungen des Automatismus. Wohl aber leidet die ganze Deduktion an einem andern merkwürdigen Fehler. Die adäquate Kenntniss der ganzen Reihe der einzelnen veränderlichen Dinge schwebte als unerreichbares Ideal vor den Gedanken Spinozas, unerreichbar der menschlichen Beschränktheit. Die festen und ewigen Elemente der Dinge hörten nicht auf blos äusserliche Determinationen und

Bedingungen zu liefern, sie durften, in Beziehung auf eine einzelne veränderliche Sache betrachtet, nicht losgerissen werden von allen Verbindungen, in denen sie schon früher gewesen waren und im Laufe ihrer Bewegungen noch treten konnten. Nur scheinbar waren sie von diesen Beziehungen losgerissen, und deswegen konnte es gleichgültig erscheinen, welche bestimmten Individuen oder ursprünglichen Elemente eine bestimmte Sache bildeten, wenn es nur überhaupt feststand, dass solche Elemente, die alle in ihrer Wesenheit gleich sein sollten und nur durch die äusserlichen Bestimmungen der Grösse und der Bewegung sich unterschieden, die Natur eines jeden veränderlichen Dinges konstituirten. Deswegen vergass Spinoza bald, dass diese verschiedenen Arten der Definitionen der veränderlichen Dinge, diese nächsten Ursachen und Elemente aller Dinge nichts weiter waren als blosse Abstraktionen, wider seine eigenen Behauptungen ging er unbewusst auf sie zurück, statt bei der unendlichen Reihe der veränderlichen Dinge zu bleiben, er hatte sich zu dieser Erschleichung den Weg gebahnt dadurch, dass er ein noch grösseres Gewicht, als auf die der menschlichen Schwäche unerreichbare Erkenntniss dieser Reihe, auf den Umstand legte, dass diese Reihe ja nichts als blos äusserliche Bedingungen gebe, ohne das innere Wesen der Dinge zu berühren. Daher die auffallende Unbestimmtheit, welche sich in der dritten Bedingung der Definition einer unerschaffenen Sache findet. Keine Substantiva sollten darin vorkommen, welche adjectivirt werden könnten. So würde gar keine Definition möglich sein, denn es giebt kein Substantiv, das nicht in ein Adjectiv verwandelt werden könnte, selbst die Nomina Propria nicht ausgenommen, die sich dagegen noch am meisten sträuben. Deswegen fügte Spinoza die dunkle Einschränkung hinzu, quoad mentem, erläutert sie jedoch einigermassen wenigstens durch die Hinzufügung, dass die Definition das unerschaffene Ding durch keine Abstrakta erklären dürfte. Dadurch wurden die Ausdrücke, Ding, Wesen und ähnliche zurückgewiesen, es blieben nur Ausdehnung und Denken übrig, und zwar ausgedehnte und denkende einfachste Individuen, deren unendliche Summen, als Ganzes aufgefasst, scheinbar den Vorwurf der Abstraktion unmöglich machten.

Als nächste Ursachen der veränderlichen Dinge stellte Spinoza diese ewigen, festen obgleich einfachsten Elemente deutlich genug hin, nicht so deutlich hat er den Worten nach die Unzulässigkeit einer entfernteren Ursache dieser veränderlichen Dinge zurückgewiesen, obgleich dies klar genug hervorgeht aus der Anknüpfung dieser Elemente an die Bedingungen für die Definition einer unerschaffenen Sache.

Bei der vorgefassten Meinung, die Spinoza von dem Parallelismus des Denkens und der Ausdehnung hegte, mussten sich diese einfachsten Elemente der Natur nicht nur als nächste, sondern auch als letzte Gründe entwickeln, sobald der Satz festgehalten wurde, dass es ohne im strengsten Sinne einfachste Vorstellungen gar keine Wahrheit geben könne. In dem Parallelismus mussten diesen einfachsten Elementen des Denkens einfachste Elemente der Ausdehnung entsprechen, und so wie Spinoza über jenen Elementen des Denkens keinen weiteren Grund und kein daraus abzuleitendes Kriterium der Wahrheit anerkennen wollte, so konnte auch von ihm kein weiterer Grund für die Elemente der Körper zugelassen werden. Nachdem er jedoch seine Deduktion damit geschlossen, dass jene Elemente die nächsten Ursachen der Dinge seien, fährt er fort, dass, wiewohl dem so sei, nicht geringe Schwierigkeit vorhanden zu sein schiene, um zu der Kenntniss dieser einzelnen Dinge zu gelangen: denn alles zugleich aufzufassen, sei eine Aufgabe, die viel zu schwer sei für die Kräfte des menschlichen Intellektus. Die Ordnung aber, nach welcher eines vor dem andern zu betrachten sei, dürfe nicht von der Reihe ihrer Existenz abgeleitet werden, aber auch nicht von den ewigen Dingen. Denn da sei alles jenes zugleich der Natur nach. Deswegen sei es nothwendig, andere Hilfsmittel ausser jenen zu bereiten, deren wir uns bedienen könnten, die ewigen Dinge und ihre Gesetze zu erkennen. Doch sei hier nicht der Ort, dieselben zu geben, ja sie seien auch nicht eher nöthig, als bis wir eine hinreichende Kenntniss der ewigen Dinge und ihrer über jede Täuschung erhabenen Gesetze erlangt, und die Natur unserer Sinne erkannt hätten*).

*) l. c. pag. 389.

Wollte Spinoza auf diesem Wege sich den Rücktritt zur Vorstellung des vollkommensten Wesens als letzten Urgrund der ewigen Elemente vorbereiten? wollte er so in der Fortsetzung seines Werkes das widerrufen, was er in dem Haupttheile desselben mit solcher Bestimmtheit aufgestellt hatte, nämlich dass diese Elemente Dinge seien, die jede Ursache ausschliessen, jede Frage nach ihrem Grunde direkt zurückweisen? Es ist kaum denkbar, und nur diejenigen möchten so etwas behaupten, die entweder ähnliche Sprünge für erlaubt und nothwendig erachten, oder bei denen Spinozas Gedanken die Form und den Inhalt nothwendig haben müssen, welche ein erträumter Standpunkt desselben in einer Geschichte der Philosophie fordert. Es ist vielmehr wahrscheinlicher, dass Spinoza den Traktat nicht vollenden wollte, weil er es für unzulässig erachtete, seine Gottheit als bestehend aus jenen ewigen festen und einfachsten Elementen mit zu grosser Klarheit hervortreten zu lassen, wahrscheinlicher sogar, dass, wenn er diesen Traktat in diesem Sinne vollendet hätte, diese Theile entweder von ihm selbst vernichtet, oder von den Herausgebern seiner nachgelassenen Werke aus leicht zu entschuldigender Vorsicht der Oeffentlichkeit vorenthalten wurden. Die hieraus sich ergebende Lücke ergänzen die Briefe, die Spinoza mit Oldenburg gewechselt. Sie lassen keinen Zweifel in Rücksicht auf die Stellung des Begriffs der Gottheit in dem Systeme und über das eigentliche Wesen derselben nach Spinoza's wahrer Ansicht übrig.

Vierter Abschnitt.

Die Lehre Spinoza's nach den Briefen an Oldenburg.

Die Substantialität der Attribute.

Zwar deutlich genug hatte Spinoza in dem Fragmente der Abhandlung von der Verbesserung der Einsicht von einfachsten Elementen als dem Ursprunge und der Quelle der ganzen Natur gesprochen, aber, theils durch die unterlassene Vollendung jener Schrift, theils durch einige Aeusserungen in derselben, nach welchen es scheinen könnte, dass er einiges Gewicht auf die Idee Gottes als vollkommmensten Wesens und letzten Grundes der Dinge habe legen wollen, wenn auch in zu geringem Maasse die Vermuthung begründet, dass jene oben angeführten Sätze nicht den eigentlichen, oder doch nicht den vollständigen Inhalt seiner Lehre bilden. Vorzüglich vermisst man jede Auseinandersetzung der Behauptung, nach welcher die Definition einer unerschaffenen Sache keine Substantiva enthalten dürfe, welche in Beziehung auf den Geist adjectivirt werden könnten. Es ist schon oben erwähnt worden, dass mit diesen Worten kein anderer Sinn verbunden werden dürfe, als der, dass Ausdehnung und Denken keiner Substanz zugeschrieben werden dürfen, der sie als Eigenschaften inhärirten, sondern, dass Ausdehnung sowohl als Denken selbstständige und vollkommen unabhängige Substanzen seien. Vollständig beweisen dieses die von Spinoza an Oldenburg geschriebenen Briefe, in welchen er zwar einen bedeutenderen Nachdruck auf diesen Punkt hätte legen können, es aber ohne

Zweifel in nicht höherem Grade thun wollte. Aus welchem Grunde, werden die Briefe selber zeigen; es war derselbe, der ihn veranlasste, in aller seiner Mittheilung mit einer damals nothwendigen Vorsicht zu verfahren.

Es kann wohl nicht allgemein als Grundsatz aufgestellt werden, dass Briefe niemals ein entscheidendes Gewicht über die Gedanken und Gesinnungen ihrer Verfasser darbieten können. Sie werden freilich nicht immer die ganze Autorität der Werke haben, die ausdrücklich mit Rücksicht auf die vollkommenste Oeffentlichkeit geschrieben wurden. Wäre nun davon die Rede, aus den Briefen Spinoza's einen Satz zu entnehmen, der in keiner seiner übrigen Schriften einen sichern Haltpunkt fände, sondern allem widerspräche, was jene enthalten, so würde man allerdings mit Recht behaupten können, jener Satz sei seiner Feder in unbewachtem Augenblicke entschlüpft, er würde ihn bei reiflicher Ueberlegung gestrichen haben. Dem ist aber im vorliegenden Falle nicht also. Der Satz, auf den es hier ankommt, dass gar kein Unterschied zwischen Substanz und Attribut stattfinde, ist nicht in Einem Briefe, sondern in zweien sich erklärenden Briefen der Mittelpunkt der Gedanken. Diese Wiederholung war das Resultat der klarsten Ueberlegung, und eine Spur von Nachlässigkeit darin suchen wollen, würde mehr sein, als Spinoza's Geist verdiente. Derselbe Satz liegt aber der Abhandlung von der Verbesserung der Einsicht zum Grunde, er hat also einen bedeutenden Haltpunkt an einer Schrift, die ihrer Bestimmung nach eine entscheidende Stellung zu allen Werken Spinoza's behauptet, und selbst die Ethik, Spinoza's Hauptwerk, tritt diesem Satze gar nicht entgegen, falls man sie so interpretirt, wie die schon oben erörterten thatsächlichen Beziehungen es fordern. Der Beweis hievon wird im nächsten Abschnitte geführt werden.

Die in Rede stehenden Briefe wurden in den Jahren 1661 bis 1663, also zu derselben Zeit geschrieben, um welche Spinoza alle uns erhaltenen Werke verfasste. Noch mehr aber als diese Zeit spricht für sie der Mann, an welchen sie geschrieben wurden, ein Mann, dessen Name von der Wissenschaft mit Ruhm genannt wird, dessen Stellung als Gesandter des Niedersächsischen Kreises am Englischen Hofe ebenso für einen ausgezeichneten Grad seiner

Bildung spricht, als der Umstand, dass er zum Sekretair der damals entstehenden Königl. Societät der Wissenschaften zu London erwählt wurde. Oldenburg hatte auf einer Reise Spinoza zu Rheinsburg aufgesucht, und nach London zurückgekehrt, einen Briefwechsel mit ihm begonnen. Ob alle zwischen diesen Männern gewechselten Briefe uns erhalten seien, kann nicht entschieden werden, gewiss ist es, dass nicht alle vollständig auf uns gekommen sind. Der vierte schliesst mit einem etc., der sechste mit einem ausdrücklichen reliqua desiderantur. Was hier fehlen mag, lässt sich aus dem, was das gerettete enthält, wohl vermuthen, vielleicht nur zu klare Darlegung derselben Sätze, Aussprüche, welche über die eigentliche Stellung Spinoza's gar keinen Zweifel übrig lassen würden, und vielleicht zu hart sich über seine Zeit ausliessen, als dass nicht die Vorsicht des Herausgebers ihre Unterdrückung gefordert hätte.

Oldenburg schrieb nun im Jahre 1661 folgendermaassen an Spinoza:

„So ungern wurde ich neulich, als ich in Deinem Exile zu Rheinsburg Dich besuchte, von Deiner Seite gerissen, dass ich gleich nach meiner Rückkehr nach England den Entschluss fasste, mich Dir wiederum, so weit es durch Briefwechsel wenigstens geschehen kann, zu vereinigen. Gründliche Kenntniss verbunden mit Humanität und Feinheit der Sitten, womit Natur und Fleiss Dich in reichstem Maasse beschenkt haben, besitzen in sich selber Reize genug, um jeden gebildeten und liberal erzogenen Mann in Liebe zu sich fortzureissen. Wohlan denn, vortrefflichster Mann, lass uns die Rechten zu ungeheuchelter Freundschaft verbinden, und lass uns dieselbe durch alle Arten von Diensten und Gefälligkeiten nähren. Was ich in meiner Dürftigkeit leisten kann, betrachte als das Deinige. Einen Theil der Geistesgaben, die Du besitzest, lasse mich, da es ohne Deinen Nachtheil geschehen kann, für mich in Anspruch nehmen."

„Wir hielten zu Rheinsburg eine Unterredung von Gott, von der unendlichen Ausdehnung und dem unendlichen Denken, von dem Unterschiede und der Uebereinstimmung dieser Attribute, und von der Einheit der menschlichen Seele und des Körpers, auch über die Grundsätze der Cartesianischen und Bakonischen

Philosophieen. Aber da diese so wichtigen Gegenstände nur im Fluge und gleichsam im Durchmarsche abgehandelt wurden, und alles inzwischen wie ein Kreuz auf meiner Seele lastet, so bitte, ich aus dem Rechte der mit Dir geschlossenen Freundschaft, Du wollest über die angeführten Gegenstände mir Deine Gedanken etwas ausführlicher mittheilen, vor allem mich aber darüber belehren, worin Du den wahren Unterschied zwischen Ausdehnung und Denken setzest; zweitens, welche Fehler Du an der Philosophie des Cartesius und Bako tadelst, und auf welche Weise Du meinst, sie heben und besseres an die Stelle setzen zu können. Je freier Du über dieses und ähnliches mir schreiben wirst, desto inniger wirst Du mich Dir verbinden, und zu gleichen Leistungen, wenn ich sie übernehmen kann, fest verpflichten."

Spinoza erwiderte darauf also: „wie angenehm mir Deine Freundschaft sei, wirst Du selbst beurtheilen können, könntest Du nur zugleich von Deiner Humanität erlangen, auf die Vorzüge zu blicken, die Du besitzest; und wiewohl ich, auf diese sehend, nicht wenig stolz bin, dass ich mit Dir sie zu schliessen wage, zumal nach meiner Ansicht zwischen Freunden Alles, besonders geistiges, gemeinschaftlich sein muss, so ist doch dieses mehr Deiner Humanität und Deinem Wohlwollen, als mir zuzuschreiben. Denn nur wegen der Grösse jener hast Du Dich so erniedrigen, durch das Uebermaass dieser mich so erheben wollen, dass ich die innige Freundschaft, die Du mir beharrlich versprichst, und von mir zu fordern mich würdigst, einzugehen nicht anstehe, und eifrig sorgen werde, sie emsig zu unterhalten. Was meine Geistesgaben anbetrifft, so würde ich Dich gerne sie für Dich in Anspruch nehmen lassen, wiewohl ich ahne, dieses werde nicht ohne grossen Nachtheil für mich geschehen können. Doch damit ich nicht scheine, auf diese Weise Dir das, was Du aus dem Rechte der Freundschaft von mir forderst, verweigern zu wollen, so werde ich versuchen, Dir, was ich über jene besprochenen Gegenstände denke, aus einander zu setzen, obgleich ich nicht glaube, dass dies, wenn nicht Deine Güte hinzutritt, ein Mittel sein werde, Dich mir enger zu verbinden."

„Von Gott also will ich anfangen kurz zu sprechen, den ich definire als ein Wesen, bestehend aus unendlichen Attributen,

von denen ein jedes unendlich ist, oder höchst vollkommen in seiner Art. Hiebei ist jedoch zu bemerken, dass ich unter Attribut das verstehe, was durch sich und an sich begriffen wird, also, dass dessen Vorstellung keine Vorstellung einer andern Sache einschliesst. So wird z. B. die Ausdehnung durch sich und an sich begriffen, nicht aber die Bewegung, denn sie wird an einem anderen begriffen, und ihre Vorstellung schliesst die Ausdehnung in sich. Dass aber diese Definition der Gottheit die richtige sei, steht daraus fest, dass wir unter Gott das höchst vollkommene und absolut unendliche Wesen verstehen. Aus dieser Definition nun würde es leicht sein, das Dasein eines solchen Wesens zu beweisen, aber weil es nicht hieher gehört, so werde ich mich dessen überheben. Was ich aber hier beweisen muss, um Deiner Forderung Genüge zu leisten, ist folgendes: erstens, dass in der Natur nicht zwei Substanzen bestehen können, die nicht ihrem ganzen Wesen nach verschieden wären; dass eine Substanz nicht hervorgebracht werden könne, sondern dass es zu ihrem Wesen gehöre zu existiren; drittens, dass eine jede Substanz unendlich sein müsse, oder höchst vollkommen in ihrer Art. Aus diesen Beweisen wirst Du, vortrefflicher Mann, leicht sehen können, wohin ich strebe, wenn Du nur gleichzeitig aufmerkst auf die Definition der Gottheit, so dass es nicht nöthig ist, noch offener davon zu sprechen. Um Dir aber dieses klar und deutlich zu beweisen, habe ich nichts besseres aussinnen können, als dasselbe, nach geometrischer Methode bewiesen, Deiner Prüfung zu unterwerfen. Ich schicke Dir dieses besonders, und werde Dein Urtheil darüber erwarten."

Diese Beilage ist, wie schon oben erwähnt worden, verloren gegangen, es ist also zur Erläuterung desjenigen, was Spinoza ohne Zweifel offener hätte sagen können, nichts anderes als der Brief selber vorhanden. Fragt man sich, was denn in demselben dasjenige sei, was Spinoza nicht ohne Besorgniss mittheilen durfte, was mitgetheilt als Ursache betrachtet werden konnte, wegen welcher Oldenburg ihm wohl schwerlich enger sich anschliessen würde, so war es wohl die offene Erhebung desjenigen, was er Attribute der Gottheit nannte, zu Substanzen. Diese

Behauptung geht klar hervor daraus, dass er ausdrücklich bemerkt, Attribut sei hier dasjenige, was nur durch sich und an sich begriffen werde, also, dass dessen Vorstellung die Vorstellung keines andern Dinges, also weder die der Gottheit, noch die irgend eines andern innern oder äussern Grundes oder eines Trägers voraussetzt, dass er gleich darauf hinzufügt, eine Substanz könne nicht hervorgebracht werden, sondern es gehöre zu ihrem Wesen zu existiren. Hiedurch gab er dem Worte Attribut in Bezug auf die Gottheit eine Bedeutung, die zu sehr von dem gewöhnlichen Sprachgebrauche abwich, um nicht eine undurchdringliche Dunkelheit auf seinen ganzen Gedankenkreis zu werfen. Erklärte er die Gottheit unumwunden für ein aus unendlichen Substanzen bestehendes Wesen, so wäre hier von gar keiner Dunkelheit die Rede, wohl aber der gewaltige Kontrast seiner Lehre mit den Lieblingsansichten, mit den heiligsten Ideen der damaligen Zeit so schlagend hervorgetreten, dass er alles davon hätte besorgen müssen. Noch deutlicher wird es weiter unten werden, dass es ihm bei einer solchen Benutzung dieses Wortes nur um einen Namen zu thun war, hinter welchem sich sein wahrer Gedanke verstecken konnte. Eine andere Zweideutigkeit lag darin, dass er von unendlichen Attributen sprach, welche Unendlichkeit neben dem gewöhnlichen Begriffe von Gott als dem absolut unendlichen Wesen offenbar die unendliche Anzahl der Attribute bezeichnen musste. Denn, war auch jedes Attribut der Gottheit unendlich, so musste dennoch die absolute Unendlichkeit bei einer begrenzten Anzahl der Attribute verschwinden. An diese Zweideutigkeiten knüpfte sich endlich die Umgehung des Beweises für das Dasein der Gottheit. Dieser Beweis war neben der Selbstständigkeit der sie konstituirenden Substanzen nicht mehr nöthig, sobald diese als an sich bestehende Wesen zugegeben waren. Zur Begründung oder vielmehr zur Erläuterung dieser Selbstständigkeit aber wäre alles das nöthig gewesen, was Spinoza über die Erfordernisse der Definition einer unerschaffenen Sache gesagt hatte. Deswegen konnte bei Spinoza gar nicht von einem Beweise für das Dasein der Gottheit die Rede sein, auch nicht von einem Beweise für das Dasein der sie konstituirenden Substanzen, die schlechthin gesetzt wurden als Dinge, die keines Grundes bedürfen und jede Frage nach einem solchen verbieten.

Diese Setzung konnte nicht bewiesen, sondern nur zu derselben angeleitet werden, wer ihm auf diesem Wege nicht folgen konnte oder folgen wollte, für den war jeder Beweis für das Dasein und jede Erörterung über das Wesen der Gottheit nach Spinoza's Begriffen ganz verloren. Hauptsächlich war es dieser letzte Punkt, der vielfache Bedenklichkeiten in Oldenburg hervorrief. Doch ist es das Beste, ihn selber zu hören.

„Dein sehr gelehrter Brief", schrieb er, „ist mir eingehändigt, und mit grossem Vergnügen von mir gelesen. Sehr billige ich Deine geometrische Methode, zugleich aber beklage ich die Stumpfheit meines Geistes, weil ich das, was Du so genau beweisest, nicht so ganz fasse. Erlaube also, dass ich Dir die Beweise meiner Schwachheit mittheile, indem ich folgende Fragen an Dich richte, und Dich um die Lösung derselben bitte. Die erste ist, ob Du klar und ohne allen Zweifel einsiehst, dass aus jener Definition von der Gottheit auch der Beweis für das Dasein eines solchen Wesens folge. Ich wenigstens, wenn ich bei mir überlege, dass Definitionen nichts weiter als Vorstellungen unseres Geistes enthalten, dass unser Geist aber vieles vorstellen könne, was nicht existirt, dass er nur zu fruchtbar ist in der Vervielfachung und Vergrösserung einmal vorgestellter Gegenstände, sehe gar nicht, wie ich aus meiner Vorstellung von Gott auf das Dasein desselben schliessen könne. Ich kann zwar durch geistiges Zusammenbacken aller Vollkommenheiten, die ich in Menschen, Thieren, Pflanzen, Steinen u. s. w. finde, bilden und vorstellen eine einige Substanz, die alle jene Vollkommenheiten im reichsten Maasse besitzt: ja mein Geist vermag dieselben ins Unendliche zu vermehren und zu vergrössern, und so die Vorstellung eines vollkommensten, vorzüglichsten Wesens zu erdichten, doch dürfte daraus auf keine Weise die Existenz eines solchen Wesens geschlossen werden können. Die zweite Frage lautet: ob es Dir unzweifelhaft sei, dass die Ausdehnung nicht bestimmt werde vom Denken und das Denken nicht von der Ausdehnung, da doch der Streit darüber noch unentschieden ist, was Denken sei, eine körperliche Bewegung oder ein geistiger, vom körperlichen vollkommen verschiedener Aktus? Die dritte: ob die Grundsätze, die Du mir mitgetheilt hast, von dir für unbeweisbare, durch den

natürlichen Verstand bekannte und keines Beweises bedürftige Prinzipien gehalten werden? Vielleicht ist Dein erstes Axiom ein solches: aber ich sehe nicht ein, wie die drei übrigen in diese Klasse gebracht werden können. Denn das zweite fordert, dass es in der Natur nichts gebe ausser den Substanzen und Accidenzen, da doch viele die Ansicht aufstellen, Zeit und Raum gehörten zu keinem von beiden. Dein drittes Axiom, dass nämlich Dinge, welche verschiedene Attribute haben, ihrem ganzen Wesen nach verschieden seien, kann nicht klar von mir eingesehen werden, ja alle Dinge der Welt scheinen mir vielmehr das Gegentheil zu beweisen. Denn alle uns bekannten Dinge unterscheiden sich in einigen Punkten, als auch stimmen sie in andern überein. Das vierte endlich, dass Dinge, die nichts mit einander gemein haben, eines des andern Grund nicht sein können, ist meinem trüben Verstande nicht so erkennbar, dass es nicht noch einiger Erleuchtung bedürfte. Gott hat nämlich nichts formaliter gemein mit den erschaffenen Dingen, und wird doch beinahe von allen für ihre Ursache gehalten. Da nun diese Axiome bei mir nicht ausserhalb des Gebietes der Zweifel liegen, so siehst Du leicht, wie die darauf von Dir gebauten Propositionen schwanken müssen. Und jemehr ich sie betrachte, von desto stärkern Zweifeln werde ich befangen. Bei der ersten erwäge ich, dass zwei Menschen zwei Substanzen desselben Attributes seien, da einer wie der andere Vernunft besitzt: daraus schliesse ich, es gebe zwei Substanzen desselben Attributes. Bei der zweiten betrachte ich, dass, da nichts der Grund seiner selbst sein könne, es kaum von uns verstanden werden könne, dass eine Substanz nicht hervorgebracht werden könne, auch nicht von irgend einer andern Substanz. Denn diese Proposition macht jede Substanz zum Grunde ihrer selbst, alle und jede von einander unabhängig, und eben so viele Götter, und läugnet auf diese Weise die erste Ursache aller Dinge. Ich gestehe gerne ein, dass ich dieses nicht begreife, wenn Du mir nicht die Gunst erzeigest, Deine Meinung über diesen erhabenen Gegenstand mir etwas ausführlicher mitzutheilen, mir etwas weiter zu eröffnen, und mich zu belehren, welches der Ursprung und die Hervorbringung der Substanzen sei, und welches die gegenseitige Abhängigkeit und Unterordnung der Dinge. Frei und voll Vertrauen mit mir in dieser Angelegenheit

zu handeln, beschwöre ich Dich bei unserer geschlossenen Freundschaft, und bitte Dich inständigst, fest überzeugt zu sein, dass alles, dessen Mittheilung Du mich würdigen wirst, unverletzt und heilig sein, dass ich auf keine Weise mir erlauben werde, auch nur das geringste davon zu Deinem Schaden und Nachtheil zu verbreiten*)."

Oldenburg hatte also aus dem Briefe Spinozas das Ziel, wohin dieser strebte, ziemlich nahe getroffen. Die Art aber, wie er dasselbe berührt, zeigt deutlich, welchen Widerspruch von Seiten seiner Ueberzeugung solche Lehren zu erwarten hätten, dass es mehr Neugierde war, die abweichenden Gedanken seines Freundes kennen zu lernen, als der Wunsch, sich selber darnach eine Ueberzeugung zu bilden, die ihn antrieb, sich neue Aufklärungen zu erbitten. Bemerkenswerther jedoch als dieses, ist die Art, wie in diesem Briefe der Begriff der causa sui behandelt wird. Erst tritt er als etwas auf, das von gar keiner Sache behauptet werden könne, dann aber erscheint er sogleich wieder, um jede Substanz zu einer Gottheit zu machen. Dieses beweist deutlich, dass dieser Begriff schon damals ziemlich verbraucht war, dass er nur in Bezug auf die Gottheit als ein Glaubensartikel noch lebte. Denn alles musste seinen Grund haben, das erschaffene in Gott, Gott in sich selber. Da nun aber Spinoza ganz andere Dinge als solche hinstellte, die gar keines Grundes bedürfen, und jede Frage nach dem Grunde zurückweisen, so würde er sich wohl die Ehre verbitten, die ihm viele blos wegen dieser von ihm zwar an den Anfang der Ethik hingestellten, aber niemals benutzten causa sui erzeigen wollen.

Spinoza schützte in seiner Antwort auf den letzten Brief Oldenburgs eine Reise nach Amsterdam vor, um sich einer ausführlichen Beantwortung zu überheben. „Als ich im Begriff stand, nach Amsterdam zu reisen", schrieb er, „um dort eine und die andere Woche zu bleiben, empfing ich Deinen sehr werthen Brief, und habe Deine Einwürfe gegen die Dir übersendeten Propositionen gelesen; nur in Beziehung auf diese, das übrige wegen Kürze der Zeit übergehend, werde ich Dich zu überzeugen

*) Ep. 3.

versuchen. Was nun die erste anbetrifft, so behaupte ich, dass nicht aus der Definition einer jeden Sache ihr Dasein folge, sondern wie ich in dem Scholion, welches ich in den drei Propositionen hinzugefügt habe, bewiesen, aus der Definition oder der Vorstellung eines Attributes, d. h., wie ich in der Definition von Gott offen erklärt habe, einer Sache, die durch sich und an sich begriffen wird. Den Grund dieses Unterschiedes habe ich in dem angeführten Scholion klar genug, zumal für einen Philosophen, ausgesprochen, denn es wird vorausgesetzt, dass dieser nicht unbekannt sei mit dem Unterschiede zwischen einer Fiktion und einer klaren und deutlichen Vorstellung, auch nicht mit der Wahrheit des Grundsatzes, dass jede Definition, oder klare und deutliche Vorstellung wahr sei. Nach diesen Bemerkungen sehe ich nicht, was noch weiter zur Lösung der ersten Frage erforderlich wäre. Deswegen wende ich mich zur Beantwortung der zweiten. Du scheinst mir dabei zuzugeben, dass, wenn das Denken nicht zum Wesen der Ausdehnung gehörte, dann die Ausdehnung nicht durch das Denken bestimmt werden würde, und zweifelst nur über ein Beispiel. Aber bedenke doch, bitte ich, wenn Jemand sagt, dass die Ausdehnung nicht durch die Ausdehnung, sondern durch das Denken bestimmt werde, sagt dieser nicht, die Ausdehnung sei nicht absolut unendlich, sondern nur in Bezug auf die Ausdehnung. Das heisst, er giebt mir zu, dass die Ausdehnung nicht absolut, sondern nur als Ausdehnung, d. i., in ihrer Art unendlich sei."

„Vielleicht aber sagst Du, das Denken sei ein körperlicher Aktus: sei's, obgleich ich es durchaus nicht zugebe, dies Eine aber wirst Du nicht leugnen, dass die Ausdehnung als Ausdehnung nicht Denken sei. Dies ist hinreichend, meine Definition zu erklären, und die dritte Proposition zu beweisen. Du fährst drittens fort einzuwenden, die von mir aufgestellten Axiome seien nicht zu den gewöhnlichen Begriffen zu zählen. Doch hierüber streite ich nicht; Du zweifelst aber auch an ihrer Wahrheit, und scheinst ihr Gegentheil als wahrscheinlicher nachweisen zu wollen. Aber richte doch, bitte ich, Deine Aufmerksamkeit auf die von mir aufgestellten Definitionen der Substanz und des Accidenz, aus welchem dieses alles geschlossen wird. Denn, da ich unter

Substanz dasjenige verstehe, was durch sich und an sich begriffen wird, d. i. dessen Vorstellung die Vorstellung eines andern Dinges nicht einschliesst, unter Modifikation oder Accidens dasjenige, was in einem andern ist, und durch das, in welchem es ist, begriffen wird, so folgt daraus klar, erstens, dass die Substanz ihrem Wesen nach früher ist, als die Accidenzen, denn diese können ohne jene nicht existiren und nicht begriffen werden; zweitens, dass es ausser den Substanzen und Accidenzen nichts wirklich giebt oder ausserhalb des Intellektus. Denn was da ist, wird entweder durch sich oder durch ein anderes begriffen, und seine Vorstellung schliesst die Vorstellung eines andern Dinges entweder ein, oder nicht ein. Drittens, dass Dinge, die verschiedene Attribute haben, nichts unter sich gemeinschaftlich haben. Denn durch Attribut habe ich dasjenige erklärt, dessen Vorstellung die Vorstellung eines andern Dinges nicht einschliesst. Viertens endlich, dass Dinge, die nichts unter einander gemein haben, eines des andern Grund nicht sein können. Denn wenn in der Folge nichts gemeinschaftliches wäre mit der Ursache, so würde sie alles, was sie hätte, vom Nichts haben. Wenn Du aber sagst, dass Gott nichts formaliter gemein habe mit den erschaffenen Dingen, so stelle ich gerade das Gegentheil auf in meiner Definition. Ich habe nämlich gesagt, Gott sei ein Wesen, bestehend aus unendlichen Attributen, von denen jedes unendlich ist, oder höchst vollkommen in seiner Art. Was Du aber gegen meine erste Proposition einwendest, so bitte ich Dich, betrachte doch, dass Menschen nicht erschaffen, sondern erzeugt werden, und dass ihre Körper schon vorher, wenn auch auf ganz andere Weise gestaltet, bestanden. Das freilich wird richtig geschlossen, was ich auch gern eingestehe, nämlich, dass wenn ein Theil der Materie vernichtet würde, dann auch zugleich die ganze Ausdehnung verschwinden würde. Meine zweite Proposition macht aber nicht viele Götter, sondern nur einen bestehend aus den unendlichen Attributen*)."

Der Brief Spinoza's schliesst hier mit einem u. s. w. und lässt es zweifelhaft, ob er sich über das Wesen der Gottheit

*) Ep. 4.

gegen Oldenburg noch deutlicher aussprach, als es durch die wörtlich übereinstimmenden Definitionen der Begriffe Substanz und Attribut, und durch die unumwundene Erklärung geschehen war, dass die schon oft erwähnte Definition der Gottheit nichts anderes sagen solle, als dass Gott alles formaliter gemein habe mit den erschaffenen Dingen. Es war in der That aber nicht einmal so viel nöthig, um in Oldenburg alle Zweifel über den eigentlichen Sinn der Worte und Sätze Spinoza's zu vernichten. Oldenburg aber verlangte immer noch deutlichere Erklärungen, was überflüssig gewesen wäre, wollte er Spinoza's Ansichten in sich aufnehmen und weiter verarbeiten. Denn dafür war über diese ersten Sätze jede weitere Erörterung ebenso unnöthig als gehässig, weil der Kontrast zwischen ihnen und der gewöhnlichen Ansicht zu gross war, und Erinnerungen an Beschuldigungen aufweckte, die besser ganz unberührt blieben, weil gar kein wissenschaftliches Interesse sich an sie knüpfte.

Oldenburg schrieb aber, Boyle's Schrift vom Nitrum, vom Flüssigen und vom Festen an Spinoza übersendend: „ich sage Dir meinen herzlichsten Dank für Deinen zweiten gelehrten Brief, den ich gestern empfangen habe. Doch bedaure ich sehr, dass Deine Reise nach Amsterdam Dich hinderte, alle meine Zweifel zu beantworten. Ich bitte Dich, das damals versäumte, sobald Du Zeit hast, nachzuholen. Dein letzter Brief hat mir zwar viel Licht geschafft, aber doch nicht so viel, dass alle Dunkelheit verschwunden wäre. Dies wird dann geschehen, glaube ich, wenn Du mich deutlich und klar von dem wahren und ersten Grunde der Dinge wirst unterrichtet haben. Denn so lange ich nicht einsehe, aus welcher Ursache und wie die Dinge zu sein anfangen, und in welcher Verbindung zum ersten Grunde, wenn es einen solchen giebt, sie sich befinden, scheint alles, was ich höre und lese, einem ganz unbestimmten Ziele entgegen zu streben. Du also, gelehrtester Freund, gehe mir als eine Leuchte bei dieser Sache voran, und zweifle nicht, ich bitte Dich innig, an meiner Zuverlässigkeit und meinem Danke*)."

*) Ep. 5.

Spinoza scheint in seiner uns nicht vollständig erhaltenen Beantwortung dieses Schreibens die Erfüllung der Bitten Oldenburgs auf eine baldige Erscheinung seiner Abhandlung über die Verbesserung der Einsicht zurückgewiesen haben. Dies geht hervor aus der im Jahre 1663 geschriebenen Erwiederung Oldenburg's auf die Antwort Spinoza's, so wie, dass Spinoza in seinem Briefe über die Schwierigkeiten und Besorgnisse, die eine Veröffentlichung seiner Gedanken hervorrufen könnten, wohl auf eine Art sich mag ausgelassen haben, welche den Herausgeber veranlassen konnte, das Ende des Briefes zu unterdrücken, und ihn mit einem ausdrücklichen reliqua desiderantur zu schliessen.

Die Art und Weise, wie Spinoza die Zerlegung und Zusammensetzung des Salpeters erklärte, mochten Oldenburg noch nicht tief genug in das Wesen der Philosophie Spinoza's blicken lassen. Ebenso wenig konnte dazu seine zu derselben Zeit erscheinende Bearbeitung der Cartesianischen Naturphilosophie dienen, wiewohl sie von metaphysischen Gedanken begleitet war, in welchen manches sehr befremdende aufstossen musste. Doch machen die oben angeführten Umstände, welchen diese Schrift ihren Ursprung verdankte, jedes Wort zu verdächtig, als dass auch nur das mindeste daraus zur Feststellung der eigentlichen Lehre Spinoza's benutzt werden könnte. Oldenburg, auf keine Weise befriedigt, erneuerte seine Bitten, dass Spinoza recht bald seine eigenen Gedanken bekannt machen, ihn selbst aber von seiner Ansicht über die Uebereinstimmung jedes Theiles in der Natur mit ihrem Ganzen und über seinen Zusammenhang mit den übrigen unterrichten möchte*). — Spinoza erfüllte diese Bitte im 15ten Briefe, in welchem er das im Blute lebende mit Erkenntnissvermögen begabte Würmchen als Beispiel benutzte.

Der Brief, mit welchem Spinoza noch vor dem Jahre 1665 die Handschrift des theologisch-politischen Traktates an Oldenburg mag übersendet haben, fehlt, der 17te Brief aber, den Letzterer in diesem Jahre schrieb, erklärte eine frühere ungünstige, aber leider auch nicht erhaltene Beurtheilung desselben für übereilt und unreif. Wenige Tage nach Absendung dieses Briefes

*) Ep. 14.

muss Oldenburg den 15ten Brief vom Gansen und Einen erhalten haben, in Folge dessen er im 16ten Briefe neue Aufklärungen und Erörterungen verlangte. Es ist nicht unwahrscheinlich, dass Spinoza wenig Lust haben mochte, diese erneuerten Bitten zu berücksichtigen, nachdem er so deutlich und offen gesprochen hatte, dass gar keine Bedenklichkeit mehr obwalten konnte. Der Briefwechsel wurde wahrscheinlich ausgesetzt, denn erst zehn Jahre später antwortet Oldenburg im Jahre 1675 auf einen nicht vorhandenen Brief Spinoza's, bittet ihn, bei der bevorstehenden Publikation seines fünffach getheilten Werkes nichts darein zu mischen, was irgend wie die Ausübung der Religion schwächen könnte; er verweigert zwar nicht die Annahme mehrerer Exemplare jenes Werkes, wünscht aber, dass keine Worte darüber gemacht würden, dass er dergleichen Bücher erhalten habe.

Der Druck der Ethik unterblieb aber, wie oben ausgeführt worden, sie konnte also nicht weiter in den Briefen erwähnt werden. Doch veranlasste die beabsichtigte neue Herausgabe des theologisch-politischen Traktates noch einige Mittheilungen zwischen Spinoza und Oldenburg, die merkwürdig genug sind, um hier eine Stelle zu finden.

Spinoza hat nämlich Oldenburg im 19ten Briefe, ihm die Stellen des Tractatus theologico-politicus zu bezeichnen, welche den gelehrten Männern Bedenklichkeiten erregt hätten. Er wolle nämlich jenen Traktat mit einigen Anmerkungen erläutern, und die Vorurtheile, die über denselben entstanden wären, wenn es geschehen könne, vernichten. Oldenburg billigte dies Vorhaben und sagte, die bedenklichen Stellen wären vorzüglich diejenigen, welche etwas zweideutig von Gott und der Natur handelten, so dass die Meisten der Ansicht wären, Spinoza wolle dieselben mit einander verschmelzen. Dann scheine er auch das Ansehen und die Kraft der Wunder zu leugnen, von denen alle Christen beinahe glaubten, dass durch sie allein die Gewissheit der göttlichen Offenbarung begründet würde. Dann sagten sie auch, dass Spinoza seine Ansicht über Christus, den Erlöser der Welt und den einzigen Mittler der Menschen, über dessen Fleischwerdung und Genugthuung verberge, und forderten, er möge über diese drei Gegenstände seine Gedanken vollständig eröffnen. Er glaube,

dass wenn Spinoza dieses gethan, und den verständigen und aufrichtigen Christen darin Genüge geleistet haben würde, dann werde auch seine ganze Angelegenheit in vollkommener Sicherheit sich befinden.

Spinoza erwiderte darauf, dass er von Gott und der Welt eine ganz andere Ansicht hege, als die Christen seiner Zeit zu vertheidigen pflegten. Denn er betrachte Gott als die inwohnende, aber nicht als die von aussen wirkende Ursache aller Dinge. Alles, sage er, sei in Gott und alles, behaupte er mit Paulus und vielleicht auch mit allen alten Philosophen, wenn auch auf andere Weise, werde in Gott bewegt, und er würde auch wagen zu behaupten, dass er diese Ansicht mit allen alten Hebräern theile, so viel aus einigen, zwar auf vielfache Weise verfälschten Traditionen geschlossen werden dürfe. Was jedoch einige meinten, dass der theologisch-politische Traktat sich darauf stütze, dass Gott und die Natur (worunter sie eine gewisse Masse oder eine körperliche Materie verständen) eins und dasselbe seien, so wären diese ganz auf dem falschen Wege*).

Diese Stelle mag zuvörderst diejenigen vorsichtig machen, welche das, was sie gewöhnlich als Unterschied zwischen Cartesius und Spinoza annehmen, aus seiner Uebereinstimmung mit den Lehren der Kabbala ableiten wollen. Die schaffende Gottheit des Cartesius durfte man nur in das Ensoph der Kabbala verwandeln, und an die Stelle der zehn Sephirot, die durch Vermittelung des Adam Kadmon daraus hervorgingen, die aus dem unendlichen Denken der Gottheit auf unbegreifliche Weise hervorgehenden beiden Attribute der Ausdehnung und des Denkens setzen, um das zu erhalten, was gemeinhin Spinozismus genannt wird. Dann hätte aber Spinoza nicht nöthig gehabt, auf sehr verfälschte Ueberlieferungen von den Lehren der alten Juden Bezug zu nehmen. Es ist schwer zu begreifen, warum Spinoza, der an Oldenburg selber geschrieben hatte, nach seiner Definition solle das Wesen der Gottheit darin bestehen, alles mit den erschaffenen Dingen formaliter gemein zu haben, diejenigen des grössten

*) Ep. 21.

Irrthums zeihen konnte, welche in seinem Tractatus theologico-politicus Einheit Gottes und der Natur hatten finden wollen. Sie verstanden unter Natur nur die ausgedehnte körperliche Materie, er aber hatte in einer jener Stelle jenes Traktates hinzugefügten Note ausdrücklich erklärt, wenn er sage, dass die Macht der Natur die Macht und die Vollkommenheit Gottes selbst sei, so verstehe er unter Natur nicht die Materie allein, sondern ausser der Materie anderes Unendliches. Darum irrten jene nicht darin, dass sie die körperliche Masse für die mit der Gottheit identische Natur hielten, sondern darin, dass sie diese allein für die Natur hielten, während Spinoza noch ein ebenso unendliches Denken hinzufügte. Uebrigens hatte Spinoza von dem, was er Denken nannte, auch in seiner Ethik so dunkel gesprochen, dass der Irrthum verzeihlich war, welcher dasselbe auf ein Bewusstsein der ausgedehnten Substanz und die Philosophie Spinoza's auf einen reinen Materialismus zurückführen wollte. So erklärte der Uebersetzer von Colerus Leben Spinoza's, dieser sei im Gegensatze zum Dualismus des Cartesius ein Monist und zwar ein Materialist gewesen*). Dass diese Bemerkung falsch war, unterliegt keinem Zweifel; eben so wenig, dass Spinoza berechtigt war, in der vollkommenen Losreissung des Denkens von der Ausdehnung und in der Hinstellung einer besondern denkenden Substanz einen durchgreifenderen Unterschied zwischen seiner Lehre und der der Atomisten vorauszusetzen, als der blos darin enthalten war, dass die Ausdehnung kein Leeres zwischen ihren Theilen, keine Härte derselben zulässt. Jener Vorwurf war in der That nur eine Redensart, die wohl auch für nichts anderes genommen wurde; sonst hätte er nicht im 49sten Briefe geschrieben, er kümmere sich nicht darum, ob die Ausdrücke, alles emanire nothwendig aus der Natur der Gottheit und, die Welt sei Gott, eins seien, oder nur wenig von einander verschieden, nicht in der Vorrede zum vierten Buche der Ethik unumwunden und wiederholentlich von einem ewigen und unendlichen Wesen gesprochen, welches er Gott oder Natur nenne. Ob Spinoza deswegen ein Atheist zu nennen sei, die Frage kann zurückgewiesen werden, bis diejenige beantwortet worden,

*) Colerus, das Leben Spinoza's deutsch mit Anm. Frankf. und Leipzig. 1733. pag. 15. Anm. e.

ob irgend jemand ein Recht habe, denjenigen einen Atheisten zu nennen, der eingesteht, mit ihm nicht dieselbe Gottheit verehren zu können und zu wollen; die Behauptung, er sei ein Akosmist gewesen, dürfte keine andere und bessere Bedeutung haben. Dass Spinoza aber den theologischen Satzungen der damaligen Zeit nicht huldigen konnte, ergiebt nicht nur diese Bedeutung seiner Lehre, sondern auch der Fortgang des oben abgebrochenen Briefes. Hier schreibt er also:

„Was die Wunder anbetrifft, so bin ich im Gegentheile der Ueberzeugung, die Gewissheit der göttlichen Wahrheit werde durch die Weisheit der Lehre, nicht aber durch Wunder, d. i. durch Unwissenheit begründet, was ich ausführlich genug im vierten Kapitel von den Wundern bewiesen habe. Hier füge ich nur dieses hinzu, dass ich zwischen Religion und Aberglauben hauptsächlich diesen Unterschied anerkenne, dass diese die Unwissenheit, jene aber die Weisheit zur Quelle hat; und dies ist, glaube ich, der Grund, warum die Christen nicht durch Glauben und Liebe und andere Früchte des heiligen Geistes, sondern durch Wahn allein sich von den übrigen unterscheiden, nämlich: weil sie, wie alle, auf Wunder allein, d. i. auf Unwissenheit, der Quelle aller Bosheit, ihren Schutz gründen und so den Glauben, wiewohl er wahr ist, in Aberglauben verwandeln. Doch zweifele ich sehr, dass die Fürsten jemals erlauben werden, gegen dies Uebel die richtigen Mittel anzuwenden. Um nun aber auch über den dritten Punkt Dir offen meine Meinung zu sagen, so behaupte ich, dass es nicht unumgänglich zum Ziele erforderlich ist, Christus dem Fleische nach zu erkennen, sondern eine ganz andere Ansicht von jenem ewigen Sohne Gottes, d. i. von Gottes ewiger Weisheit, die sich in allen Dingen und am meisten in Christo offenbaret hat, zu hegen sei. Denn ohne diese kann niemand zur höchsten Seligkeit gelangen, da sie allein lehrt, was wahr und falsch, was gut sei und was böse. Und weil, wie ich gesagt habe, diese Weisheit sich am meisten durch Jesum Christum geoffenbaret hat, so konnten auch die Schüler desselben diese, so weit sie ihnen von ihm offenbart war, predigen und zeigen, dass sie sich jenes Geistes Christi vor den übrigen rühmen durften. Uebrigens, wenn einige Kirchen hinzufügen, Gott

habe menschliche Natur angenommen, so erkläre ich ausdrücklich, nicht zu wissen, was sie sagen, ja um die Wahrheit zu sagen, sie scheinen mir nicht unverständiger zu sprechen, als wenn jemand sagte, der Kreis habe die Natur des Vierecks angenommen. Und dieses wird, glaube ich, hinreichen, meine Meinung über jene drei Punkte zu erörtern. Ob es denjenigen Christen gefallen werde, die Du kennst, wirst Du besser als ich wissen können*).

Es ist kein Wunder, wenn neben so bitteren Bemerkungen eine erneute Herausgabe jener Schrift mit Anmerkungen unterblieb, und auch der Druck der Ethik ausgesetzt wurde. Gleichzeitig aber erklären solche Ansichten den Ausspruch Spinoza's, er wisse nicht, wie weit sich die mit dem Heidelberger Lehrstuhle ihm angebotene Freiheit der Lehre erstrecke, und in welche Grenzen er sie einzuschliessen habe, damit es nicht scheine, er wolle die bestehende Religion erschüttern**).

Die übrigen Briefe zwischen Oldenburg und Spinoza behandeln die Frage nach der Zurechnung der menschlichen Thaten, in Beziehung auf welche Spinoza zugab, die Menschen seien deswegen ohne Entschuldigung, weil sie in der Gewalt Gottes sich so befänden, wie der Thon in den Händen des Töpfers. Der Topf könne nicht klagen, dass der Meister ihn also gebildet, aber der Meister auch nicht den Topf anklagen, dass er so und nicht anders von ihm gebildet worden. Spinoza wusste nicht neben dem ihm unvermeidlichen Determinismus eine Sittenlehre zu begründen, die auf gleiche Weise den Interessen der Wissenschaft wie den Interessen des Lebens entsprochen hätte. Schon in der ersten Anlage seines Systems hatte er sich den Weg zu einer Ethik abgeschnitten, die unbekümmert um die metaphysischen Gründe des Handelns die Resultate desselben als fertige Gegenstände den unwandelbaren Grundsätzen der ästhetischen Beurtheilung überliefert. Eine viel durchgreifendere Reform der Philosophie war nöthig, um eine solche Ethik zu entdecken, und ihr den ihr zukommenden Platz anzuweisen.

*) Ep. 21.
**) Ep. 54.

Fünfter Abschnitt.

Die Lehren der Ethik Spinoza's von dem Zusammenhange der Substanz und der Attribute.

Fasst man die Resultate der vorhergehenden Abhandlungen zusammen, so ergiebt sich, dass in Spinoza's Geiste neben den Gedanken, welche ihm auf Grund seiner Ethik gemeinhin als Spinozismus beigelegt werden, das heisst, neben der Lehre, welche als Grund aller Dinge eine in ihrem eigentlichen Wesen nur als absolute Macht zu betrachtende Substanz voraussetzt, die sich gleichsam manifestirt durch die beiden Eigenschaften der Ausdehnung und des Denkens, um durch Auffassung in atomistischer Form als immanenter Grund aller Dinge betrachtet zu werden, gleichzeitig eine andere Ueberzeugung gelebt haben müsse, welche einfachste Elemente der Ausdehnung und des Denkens als letzten und absoluten Grund aller Dinge setzte, ohne dass dabei nöthig gewesen wäre, von einer sie zur Einheit konstituirenden, sie irgend wie als gemeinschaftlicher Grund determinirenden Substanz oder Gottheit zu sprechen. Wäre in der Seele Spinozas ein solcher Zwiespalt des Gedankens in der That vorhanden gewesen, so wäre dies kein psychologisch unbegreifliches Wunder, wohl aber wäre ein solches anzunehmen, wollte man glauben, er wäre in ihm gewesen, ohne dass er denselben erkannt hätte, ohne dass er durch denselben wäre gezwungen worden, nach dem Beispiele der Eleaten zwei ganz abgesonderte Gebiete der Erkenntniss mit vollständigem Gegensatze der Resultate hinzustellen

und die Unmöglichkeit ihrer Vereinigung anzuerkennen. Denn dann wären die einfachsten Elemente der Dinge als eitler Wortprunk der Rede, als blosse Resultate des Wahnes und der menschlichen Beschränktheit entschieden gegenüber getreten der unendlichen und doch raum- und zeitlosen, der einfachen und doch unendliche Mannigfaltigkeit bedingenden, der unveränderlichen und doch ewig wechselnden Substanz, entschiedener gegenüber getreten, als es geschehen ist; und selbst wenn die oben angeführten äussern Gründe nicht bekannt wären, aus welchen Spinoza es für gut fand, seine Lehre von den einfachsten Elementen zu verhüllen und zu entstellen durch Akkommodationen an die Gedanken seiner Zeit, würde der Umstand allein, dass dieser Gegensatz nicht solche Reflexionen in ihm veranlasste, darauf hinweisen, dass er nicht so in ihm vorhanden war, als einige seiner Aeusserungen anzudeuten scheinen. Nun aber vereinigt sich dieser Umstand mit den historischen Thatsachen, welche die Geschichte seines Lebens und seiner Schriften bilden, zur Feststellung der Wahrheit, dass die schneidenden Widersprüche, welche hauptsächlich in dem ersten Buche der Ethik nicht in Abrede gestellt werden können, keine andere Lösung gestatten, als die Annahme, Spinoza habe nicht nur mit Absicht darin unklar sein wollen, sondern auch mancherlei darin niedergelegt, was er selbst entweder für falsch hielt, oder auf andere Weise als nach dem gewöhnlichen Sinne der Worte erklärt wissen wollte, um einen zu harten Kontrast mit den Ansichten seiner Zeit zu vermeiden; und, indem er in einigen Punkten mit denselben in scheinbarer Eintracht auftrat, den Leser zur Aufnahme von Sätzen vorzubereiten, die scharf aufgefasst und konsequent festgehalten, jene Akkommodationen umstossen und seine eigentliche Lehre in vollkommenster Klarheit erscheinen lassen mussten.

Zu diesen Akkommodationen gehört insbesondere die Hinstellung der Gottheit als einziger Substanz, aus deren ursprünglichem Denken als erstem Grunde die Attribute als nächster Grund der Dinge hervorgehen sollten. Diese Ansicht ist mit solcher Bestimmtheit in den Propositionen des ersten Buches ausgeprägt worden, dass es Thorheit wäre, zu behaupten, sie wäre nicht darin zu finden. Aber eben, weil er hievon so klar spricht, und

nur langsam und allmählig die entgegengesetzte Ansicht vorbereitet, um im zweiten Buche mit der Erklärung hervorzutreten, die Dinge seien nicht deswegen so, weil sie vorher so in dem Denken der Gottheit gewesen wären, sondern weil sie also aus den unendlichen Attributen der Gottheit folgten, war es nicht einmal nöthig, dass er in dieser Stelle ausdrücklich erklärte, er könne sich darüber nicht klarer auslassen, um Schwierigkeiten zu bezeichnen, die eine absichtliche Dunkelheit vermuthen lassen. Es war kaum nöthig, als ausdrücklichen Grundsatz Spinoza's bei der Verfassung seiner Schriften die Regel zu finden: dem Verstande des Haufens gemäss zu sprechen, und alles zu thun, was der Erreichung seines Zweckes keine Hindernisse bereite, um die Berechtigung zu erwerben, eine scharfe Kritik auf die Lehren der Ethik zu wenden, zumal da sie in sich selber ihre vollkommene Erklärung finden, und die übrigen Schriften nur den Beweis für die Richtigkeit jener Erklärung zu übernehmen brauchen, wenn man sie nicht als Hilfsmittel zur Erleichterung derselben will gelten lassen. Sie aber in dieser Art zu benutzen, hiezu berechtigt in eben so hohem Grade als die Uebereinstimmung der Ethik in vielen ihrer Sätze mit dem Inhalte jener Schriften der Umstand, dass sie mit denselben zu einer und derselben Zeit verfasst und vollendet wurde. Es ist nicht nöthig, den hierüber oben angeführten Nachweis hier noch einmal zu wiederholen, da dort schon hinreichend jede Vermuthung zurückgewiesen ist, die Ethik habe in späteren Jahren eine Umarbeitung erfahren, die aus einer vollkommenen Umänderung der Gedanken Spinoza's hervorgegangen wäre.

Was nun den berüchtigten Begriff der causa sui anbetrifft, mit welchem Spinoza die Ethik beginnt, so ist schon oben nachgewiesen worden, dass er in dem Gedankenkreise der damaligen Zeit in negativer und positiver Bedeutung vorkam, und dass Spinoza ihn neben seinen Requisiten der Definition einer unerschaffenen Sache nur gelegentlich als ein in der gewöhnlichen Ausdrucksweise übliches Wort anführte. Hiemit übereinstimmend erklärte er in der ersten Definition die causa sui nicht durch dasjenige, dessen Wesen den Grund seines Daseins enthalte, sondern als dasjenige, dessen Wesen das Dasein involvire, oder, um jede

Zweideutigkeit abzuschneiden, durch dasjenige, dessen Natur nicht anders als existirend kann aufgefasst werden. Die Sätze des tractatus de emendatione intellectus über die Erfordernisse der Definition einer unerschaffenen Sache widerlegen jede Missdeutung dieser an sich selbst klaren Sätze.

Die zweite Definition des in seiner Art endlichen, als desjenigen, welches durch einen Gegenstand desselben Wesens begränzt werde, steht nur da, um den Gedanken vorzubereiten, dass die Ausdehnung nicht durch das Denken, und das Denken nicht durch die Ausdehnung begränzt werde, dass beide, als unendliche Grössen dastehend, sich wechselseitig von ihrer Unendlichkeit nichts rauben können.

Die dritte Definition endlich erklärt die Substanz für dasjenige, was an sich ist und durch sich erkannt wird; das ist dasjenige, dessen Vorstellung nicht nöthig hat der Vorstellung eines andern Dinges, um von dieser gebildet zu werden. Diese Definition ist mit der ersten dem Sinne nach vollkommen übereinstimmend, und es darf statt der Worte causa sui geradezu der Begriff der Substanz an den Eingang der Ethik hingestellt werden. Hätte Spinoza scharfe und bestimmte Begriffserklärungen an die Spitze seiner Ethik hinstellen wollen, so würde er jenes ohne Zweifel gethan, die dritte Definition aber mit allen ihren Unbestimmtheiten und der Masse ihrer Voraussetzungen ganz fortgelassen haben. Denn als klar und deutlich kann diese Definition nicht in Anspruch genommen werden, so lange noch ein Streit über das concipitur in se und per se stattfinden kann. Ob in se in sich oder an sich bedeuten solle, ob das per se nur das Mittel zur Erkenntniss derselben von Seiten eines andern Erkennenden, ob es eine Erkenntniss der Substanz durch sich selbst als Subject der Erkenntniss bedeuten solle, sind Fragen, die keinesweges abgeschnitten sind, und, wenn sie zu ihrer Lösung das ganze darauf gebaute System bedürfen, die Definition als ein vollkommenes Räthsel, als eine zu lösende Aufgabe erscheinen lassen. Je nachdem die Ansicht von der Lehre Spinoza's sich nun so oder anders gestaltet, erhalten die Worte in se oder per se ganz andere und zwar sich schroff entgegenstehende Erklärungen.

Die Erörterungen, zu welchen die vierte Definition Veranlassung geben wird, werden nachweisen, dass es Spinoza nicht um eine scharfe Bestimmung in seinen Definitionen zu thun war, dass er jedem überlassen haben würde, bei jenen Worten zu denken, was er wolle, wenn er nur zugab, dass der Begriff derselben keines anderen Begriffes bedürfe, um von diesem gebildet zu werden. Aber auch diese Forderung setzte nicht weniger voraus als die tiefste Kenntniss seiner ganzen Lehre, hauptsächlich aber diejenige des Parallelismus, der zwischen dem objectiven Sein im Denken und dem formalen Sein ausserhalb des Denkens stattfinden sollte. Bei dieser ergiebt sich, dass der Gegenstand eines Begriffes, der selber einen andern Begriff zu seiner Bildung voraussetzt, jedesmal einen Grund fordert, ohne welchen er nicht sein kann, dass also die Substanz wirklich derjenige Gegenstand sein solle, der weiter gar keines Grundes bedürfe, und jede Frage nach einem solchen durchaus für unzulässig erachte.

Der Schwerpunkt aller der Schwierigkeiten, welche sich um die ersten Definitionen der Ethik so massenweis lagern, befindet sich in der vierten, welche durch das Wort Attribut dasjenige bezeichnet, was der Intellektus von der Substanz wahrnehme, gleichsam ihr Wesen konstituirend. Nimmt man diese Definition in dem gewöhnlichen Sinne der Worte, so ergiebt sie in schärferer Bezeichnung allerdings das, was gemeinhin Eigenschaft eines Dinges genannt wird. Der damaligen Zeit konnte diese schärfere Bestimmung des Begriffs der Eigenschaft nicht fremd sein, da sie von Cartesius gelernt hatte, die gewöhnlichen Eigenschaften der Dinge zurück zu führen auf eine wahrnehmende Thätigkeit der Sinne, die zwar durch gewisse Beschaffenheiten der Dinge vermittelt, dennoch nichts bedeuten konnten, was den Dingen unabhängig von der wahrnehmenden Thätigkeit zukäme. Hier war offenbar von einer die Beschaffenheit der Dinge konstituirenden Kraft des Geistes die Rede. Von diesen Attributen der Dinge aber wollte Spinoza hier nicht reden, wo es ihm doch nur um die keuschen Begriffe zu thun war, welche die Natur, wie sie an sich ist, erkennen lassen. Er sprach nicht von dem Geiste, welcher die Natur konstituirt, in dem er die Attribute bildet, sondern von den Attributen der Gottheit, welche als die, die Natur

konstituirenden Prinzipien wahrgenommen werden. Wenigstens hätte er an jener Stelle davon sprechen sollen. Aber man braucht nur auf diejenigen Briefe zurückzugehen, welche über die Natur der Definitionen im Allgemeinen und der vierten Definition insbesondere im Jahre 1663 zwischen Simon de Vries und Spinoza gewechselt wurden, um einzusehen, dass es einer solchen Mühe in Beziehung auf die Definitionen Spinozas gar nicht bedürfe, ja dass sie als unnütz ganz über die Seite geworfen werden können.

„Schon lange", schrieb Simon de Vries, „wünschte ich bei Dir zu sein, allein Mangel an Zeit und der harte Winter haben es verhindert. Meinem Geiste aber bist Du oft gegenwärtig, zumal wenn ich mit Deinen Schriften mich beschäftige und sie in meinen Händen halte. Aber da mir nicht alles in Beziehung auf die Definitionen klar ist, so habe ich, Deiner eingedenk, zur Schreibung dieses Briefes mich entschlossen." Er setzt darauf aus einander, wie die Ansicht Borelli's über die Natur der Definitionen, nach welchen diese aufs klarste und sorgfältigste gebildet sein müssten, wenn sie zu Prämissen dienen sollten, der Takquet's entgegengesetzt sei, der gelehrt hätte, die Definitionen seien nur Kunstworte, und es sei nicht erforderlich, Rechenschaft abzulegen, warum ein Ding so oder anders definirt werde. Dann fährt er fort: „da nun solche Schwierigkeiten über die Natur der Definitionen, welche zu den Prinzipien der Beweisführung gezählt werden, in mir entstanden sind, und mein Geist sich aus denselben nicht herauszuwinden vermag, so wünsche ich sehr und bitte Dich dringend, Du mögest, wenn es Deine Geschäfte und Musse erlauben, mir Deine Ansicht darüber schreiben, und zugleich den Unterschied zwischen den Axiomen und Definitionen aus einander setzen. Borellus macht keinen wahren als nur den in Bezug auf den Namen, aber ich glaube, dass Du einen andern zulässest. Die dritte Definition verstehe ich. Ich erinnere mich, dass Du mir zu Haag gesagt hast, dass ein Ding auf zwei Weisen betrachtet werden könne, nämlich, wie es an sich ist, oder wie es in Beziehung auf ein anderes, wie der Intellektus, dasteht; dieser nämlich könne angesehen werden unter dem Begriffe des Denkens, oder als bestehend aus Ideen. Was dies aber für ein Unterschied sei, verstehe ich nicht; ich glaube nämlich, wenn ich den Begriff des Denkens recht erkenne, so müsse er unter

dem der Ideen begriffen werden, weil, wenn alle Ideen von ihm entfernt werden, das Denken nothwendig zerstört werden müsste*)."

Spinoza antwortete: „was die von Dir aufgestellten Fragen anbetrifft, so sehe ich Dich dabei in Schwierigkeiten befangen, weil Du die verschiedenen Arten der Definitionen nicht unterscheidest; diejenigen Definitionen nämlich, die dazu dienen, eine Sache zu erklären, deren Wesen entwickelt werden soll, und über die man nur noch Zweifel hegt, und solche, die blos zur Prüfung aufgestellt werden. Jene, weil sie ein bestimmtes Object haben, müssen wahr sein, diese haben es nicht nöthig. Deswegen erklärt die Definition eine Sache entweder wie sie ausserhalb des Intellektus ist, und dann muss sie wahr sein und von der Proposition und dem Axiome nicht unterschieden, ausser darin, dass jene nur auf das Wesen der Dinge oder auf das Wesen ihrer Affektionen Bezug haben, diese aber sich weiter ausdehnen, nämlich auf die ewigen Wahrheiten sich erstrecken Oder sie erklärt eine Sache, wie sie von uns aufgefasst wird oder aufgefasst werden kann, und dann unterscheidet sie sich vom Axiome und vom Lehrsatze auch darin, dass sie überhaup nur braucht verstanden zu werden, und nicht wie das Axiom mit Rücksicht auf ihre Wahrheit**)."

Da Simon de Vries die dritte Definition verstanden hatte, so geht daraus schon hervor, dass es die vierte war, bei der er anstiess. Noch mehr aber ergiebt sich dies daraus, dass Spinoza in seiner Antwort sich sogleich indirekt zu dieser wendet. Nachdem er die Schwierigkeit des Verhältnisses zwischen dem Denken und den Ideen ganz kurz auf den zwischen der Natura naturans und der Natura naturata zurückgewiesen, fährt er fort: „doch sehe ich nicht ein, was dieses mit der Erkenntniss der dritten Definition zu thun hat, und warum Dir daraus Bedenklichkeiten entstanden. Denn die Definition selbst, wie ich sie Dir, wenn ich nicht irre, übergeben habe, lautet also: unter Substanz verstehe ich das, was an sich ist, und durch sich erkannt wird, und dessen Vorstellung nicht die Vorstellung einer andern Sache einschliesst.

*) Ep. 26.
**) Ep. 27.

Dasselbe verstehe ich unter Attribut, ausser, dass das Wort Attribut gebraucht wird mit Beziehung auf den Intellektus, welcher der Substanz eine solche bestimmte Natur ertheilet. Diese Definition zeigt deutlich genug, was ich unter der Substanz oder dem Attribute verstehen will. Du willst jedoch, was gar nicht nöthig ist, ich solle durch ein Beispiel erläutern, wie eine und dieselbe Sache mit zweien Namen bezeichnet werden könne. Damit ich nicht geizig erscheine, will ich zwei anführen. Zuerst sage ich, unter Israel verstehen wir den dritten Patriarchen, dasselbe aber unter Jakob, weil ihm dieser Name deswegen ertheilt wurde, weil er die Ferse des Bruders gehalten hatte. Zweitens: unter einer Ebene verstehe ich das, was alle Strahlen des Lichtes ohne alle Veränderung zurückwirft; dasselbe verstehe ich unter weiss, nur dass weiss allein in Beziehung auf den die Ebene betrachtenden Menschen gebraucht wird*)."

Aus den eben angeführten Stellen ergiebt sich zweierlei höchst wichtig für die Würdigung der Definitionen. Erstens nämlich wird der Streit über die Möglichkeit der verschiedenartigen Beziehung des Wortes constituens in der vierten Definition, auf attributum nämlich oder auf intellectus zu Gunsten der zweiten Ansicht bestimmt entschieden, sonst hätte Spinoza nicht sprechen können von einem Intellektus, welcher die Natur der Substanz bestimme dadurch, dass er ihr solche Attribute ertheile. Dann aber wird diese Definition ausdrücklich zu denjenigen verwiesen, die nicht wahr sein dürfen, weil sie die Sache nicht vorstellen, wie sie sich ausserhalb des Intellektus befindet. Sie ist nur hingestellt zur Prüfung. Wird nachgewiesen, dass der Intellektus dieses nach Spinoza's eigner Lehre nicht könne, so fällt sie in sich selber zusammen. Von allen Definitionen, die in ihrem Ansehn hiedurch gewaltig erschüttert werden, ist demnach nichts zu brauchen, was sich nicht in den Axiomen wiederfindet.

Nachdem die fünfte Definition unter dem Modus die Affektionen der Substanz oder dasjenige verstanden, was in einem anderen ist, und durch dieses begriffen wird, giebt die sechste Definition die Erklärung Gottes als des absolut unendlichen Wesens,

*) Ep. 27.

bestehend aus unendlichen Attributen, von denen jedes eine ewige und unendliche Wesenheit ausdrückt. Die siebente Definition der Freiheit, oder vielmehr der qualitativen Unendlichkeit und die achte der Ewigkeit hinken nach, und lassen die systematische Ordnung mehr vermissen, als die mathematische Methode erlauben dürfte. Verbindet man mit dieser Nachlässigkeit die Interpretation der Definition von Gott, die Spinoza in den Briefen an Oldenburg geliefert, dass nämlich dadurch nur die formale Uebereinstimmung Gottes mit den erschaffenen Dingen ausgesprochen werden sollte, so schwindet jede Spur des Ansehns, welches diese Definitionen noch beanspruchen könnten. Sie sind so weit, dass nicht nur das System Spinoza's in seinen verschiedenen Formen, sondern auch fast die ganze Lehre Hegel's vom Allgemeinen, Besonderen und Einzelnen darin soll gefunden werden können, und eben, weil soviel darin liegt, dürfte es besser sein, gar nichts für die eigentliche Lehre Spinoza's daraus zu schliessen.

Mehr Rücksicht als die Definitionen verdienen die Axiome, von denen ausdrücklich erklärt worden, dass sie nicht anders, als mit dem Vorbehalte der Wahrheit gedacht und aufgestellt werden dürfen.

Das erste Axiom lautet: alles was ist, ist entweder in sich oder in einem andern. Deutlicher ausgesprochen findet man diesen Grundsatz in dem Beweise zur vierten Proposition, wo er so lautet: ausserhalb des Intellektus kann es nichts geben, als die Substanzen, (oder was dasselbe sei, die Attribute) und deren Affektionen*).

Das zweite Axiom erklärt, das, was durch ein anderes nicht begriffen werden könne, müsse durch sich begriffen werden. Es waren hierin die Requisite der Definition einer unerschaffenen Sache verborgen, dass sie jede Ursache und jede Frage nach ihrem Sein oder Nichtsein zurückweisen müsse. So enthält dieses Axiom die Erklärung für den Begriff der Substanz mit vollständiger Zurückweisung der causa sui.

Durch das dritte Axiom wird die Natur der Affektionen erläutert, indem es behauptet, dass aus einer bestimmten Ursache

*) Conf. Coroll. Propos. 6.

nothwendig eine Folge sich ergebe, und, wenn keine Ursache da sei, auch von keiner Folge die Rede sein könne. So lange Spinoza nicht seine Deduktion von der Definition einer unerschaffenen Sache hingestellt hatte, so lange man für gut fand, diese Deduktion zu ignoriren, konnte dieses Axiom auch auf den Begriff der Substanz angewendet und Spinoza gezwungen werden, für sie die causa sui anzuerkennen. Er hätte sich dagegen geschützt durch die Annahme, dass die Substanz keine Folge sei, also auch keines Grundes bedürfe und nach seinem ersten Axiom allein durch sich begriffen werden müsse. Darum bezieht sich der Beweis der siebenten Proposition, dass das Dasein zur Natur der Substanz gehöre, nicht auf die in der ersten Definition vorkommende causa sui, sondern auf die darin enthaltene Erklärung, dass die Existenz zu dem Wesen der Substanz gehöre. Noch deutlicher aber ergiebt sich dieses aus dem zweiten Scholion zur achten Proposition, das offenbar bei der siebenten seine Stelle hätte finden müssen, weil es nur dazu dient, diese Proposition und die zum Wesen der Substanz gehörende nothwendige Existenz zu erläutern. In diesem Scholion sagt Spinoza, er zweifle nicht, dass allen, welche gewohnt seien, die Dinge verwirrt und nicht durch ihre ersten Gründe zu erkennen, unmöglich sein werde, den Beweis der siebenten Proposition zu begreifen, weil sie nicht zwischen den Modifikationen der Substanzen und zwischen den Substanzen selbst unterscheiden könnten, auch nicht wüssten, auf welche Weise die Dinge hervorgebracht würden. Wenn aber die Menschen auf das Wesen der Substanz Achtung gäben, so würden sie gar nicht an der Wahrheit dieser Proposition zweifeln, ja diese Proposition würde dann bei allen ein Axiom sein, und zu den gewöhnlichen Begriffen gehören. Denn wenn jemand sagen würde, er habe eine klare und deutliche d. i. wahre Vorstellung von einer Substanz, und zweifele dennoch, ob dieselbe existire, der thue in der That nichts anderes, als wenn er sagte, er habe eine wahre Vorstellung und sei dennoch ungewiss, ob sie nicht falsch sei.

Man könnte hier fragen, warum Spinoza sich denn den Zwang anthat, diese Proposition zu beweisen, statt sie ausdrücklich unter die Axiome zu setzen. Dadurch, dass er dies

Scholion nicht unmittelbar an die ganz nichtige und unnütze Beweisführung knüpfte, sondern durch eine zwischengeschobene Proposition davon trennte, bewies er, dass er diesen Zwang wohl fühlte.

Das vierte Axiom lehrte, dass die Kenntniss der Folge von der Kenntniss des Grundes abhänge, und dieselbe involvire. Dies war die Brücke, welche zum Parallelismus der Ausdehnung und des Denkens führte, wozu er überging, nachdem er durch das fünfte Axiom eine vermittelnde Erkenntniss des einen Attributes durch das andere verboten hatte, erklärend, dass Dinge, die nichts mit einander gemein hätten, auch eines durch das andere nicht erkannt werden könnten, oder, dass der Begriff des einen den des andern nicht involvire. Dieser Satz war nöthig, um jeden Causalnexus zwischen Ausdehnung und Denken zu zerreissen. Nun kommt das sechste Axiom mit der Andeutung des Parallelismus zwischen beiden, behauptend, die wahre Vorstellung müsse mit ihrem Vorgestellten übereinstimmen.

Das siebente Axiom, dass dasjenige, was als nicht existirend gedacht werden könne, nicht die Existenz in seinem Wesen involvire, steht nur da, um in der Beweisführung der eilften Proposition die Behauptung zu verstärken, dass es absurd sein würde, Gott als nicht existirend auch nur zu denken.

Erschöpfen diese Axiome auch keineswegs alles, was eben als eigentliche Grundlage des Gedankensystems Spinoza's entwickelt wurde, und lassen sie vornämlich jede Andeutung der festen, ewigen obgleich einzelnen Elemente der Dinge vermissen, so stehen sie doch nirgend mit jenen Lehren in dem Widerspruche, welchen die Definitionen in so bedeutendem Grade fühlbar machen. Den Samen, den Spinoza in den Definitionen ausgestreut hatte, musste er in den Sätzen des ersten Buches noch weiter fortwuchern lassen, und eben, weil er dieses für nöthig hielt, mussten jene ewigen, festen und einfachsten Elemente weit genug in den Hintergrund zurücktreten, um nicht die Illusionen, die er bereiten wollte, auf noch gefährlichere Weise zu stören, als er sie schon durch seine Axiome gestört hatte.

Denn nachdem die zweite, vierte, fünfte, sechste, siebente und achte Proposition des ersten Buches von mehreren, wiewohl

unbestimmt vielen Substanzen gesprochen, das zweite Scholion zur achten aber durch einen bald näher zu erörternden Trugschluss den Beweis geführt hatte, es könne von einer bestimmten Substanz nur ein einziges Exemplar existiren, beweist die vierzehnte Proposition zuvörderst, es könne ausser der Gottheit keine Substanz weder existiren noch gedacht werden, überlässt es aber einem daran geknüpften Corollarium, diese Behauptung dahin zu interpretiren, dass es in der ganzen Welt nur eine Substanz gebe, d. h. die absolut unendliche Substanz, die Gott sei.

Man sieht leicht ein, dass es für die Richtigkeit der Sätze, dass Alles in Gott sei, und dass nichts ohne Gott sein oder gedacht werden könne, dass Gott nur nach den Gesetzen seiner Natur handle, dass Gott die immanente nicht transiente Ursache aller Dinge sei, ganz gleichgültig sei, ob Gott als bestehend nur aus einer oder aus mehreren Substanzen gedacht werde, dass sogar die Beweisführung der vierzehnten Proposition, dass ausser Gott keine Substanz sein könne, diesen Punkt ganz unberührt lässt, indem sie dieses „ausser der Gottheit" in ein rein räumliches Verhältniss verwandelt.

Um so auffallender ist es unter solchen Umständen, die Entscheidung eines so wichtigen Punktes in ein Corollarium verwiesen zu finden. Dies Corollarium weist jedoch auf das Scholion der zehnten Proposition zurück, welches sich, zuerst die Zweiheit der von einander unabhängigen Attribute einführend, von denen jedes durch sich erkannt werden müsse, ausdrücklich, aber im Widerspruche mit seiner Proposition dagegen verwahrt, wegen der Zweiheit der Attribute auch eine Zweiheit der Substanz, d. i. nach dem Sprachgebrauche des Vulgus, der Gottheit zuzulassen. Diese Proposition aber, dass jedes Attribut einer Substanz durch sich begriffen werden müsse, stellte in der That für jeden, der in die Sache, nicht aber in die Worte eindringt, die Substantialität der Attribute so genau und bestimmt fest, als nöthig war. Es kann nur angenommen werden, dass Spinoza entweder nicht eingesehen habe, wie er die einen Propositionen und Sätze durch die andern aufhob, oder dass er durch eine so künstliche

Verkettung von Widersprüchen nur beabsichtigte, seine eigenthümliche Lehre nicht gar zu offen Preis zu geben.

Muss nun aber untersucht werden, in wiefern es Spinoza damit Ernst war, wenn er die Gottheit zum Grunde der Attribute machte, so ist hiebei zuvörderst zu bemerken, dass er dieses mit ausdrücklichen bestimmten Worten niemals gethan hat. Denn die sechszehnte Proposition redet nur von unendlichen Dingen, welche auf unendliche Weise aus der Nothwendigkeit des göttlichen Wesens hervorgehen sollen, was hierunter zu verstehen sei, noch mehr verdunkelnd durch die Bemerkung, dass es dasjenige sei, was unter den unendlichen Intellektus falle, doch wohl nur um von ihm wahrgenommen zu werden.

Spinoza aber meinte darunter wohl nichts anderes als dasjenige, was der beschränkte Geist des Menschen nach der Aeusserung im Traktate von der Verbesserung des menschlichen Verstandes in seiner Schwäche niemals erfassen könne, die Totalität der unendlichen Reihefolgen der Ursachen und Folgen in der Welt, die unendlichen und auf unendliche Weise wechselnden Formen der Natur, von deren Veränderung das Wesen der sie bildenden Substanzen nicht berührt wird, weil sie, so wie Maas und Verhältniss der Bewegung und Ruhe in ihnen und durch sie gar keine Abänderungen erleiden sollten.

Dennoch knüpfte er, wiederum in angehängtem Corollarium daran die Lehre, Gott sei die absolut erste Ursache der Dinge, und, gleichsam als ob diese Behauptung noch nicht hinreiche, gleichsam als wolle er jeden Verdacht der scheinbaren Substantialität der Attribute, die in dem vorhergehenden doch nicht ganz verwischt werden konnte, zurückweisen, sagt er im ersten Corollarium der siebzehnten Proposition, es gäbe keine, weder äussere noch innere Ursache, die Gott ausser der Vollkommenheit seiner Natur zum Handeln bewege. Es konnten nun freilich alle diese Sätze neben der Ansicht bestehen, dass die beiden Substanzen, die er Attribute der Gottheit genannt hatte, jene Vollkommenheit der Gottheit bilden, die, ohne weiteren Grund in der Gottheit zu suchen und zu finden, sich als die nächste Ursache der Dinge

darbieten, und Gott als einen entferntern verschwinden lassen. Aber in dem Scholion zur siebzehnten Proposition will er doch auch etwas reden vom Verstande und von dem Willen der Gottheit, obgleich er nur eben in demselben Scholion gesagt hatte, dass weder der eine noch der andere zur Natur der Gottheit gehöre. Wenn, so sagt er, Verstand und Wille zur ewigen Natur der Gottheit gehören, dann müsste durch jedes dieser Attribute wahrlich etwas anderes verstanden werden, als gemeinhin die Menschen darunter zu verstehen pflegen. Denn Verstand und Wille, die das Wesen der Gottheit ausmachen sollten, müssten von unserm Verstande und Willen um den ganzen Himmel abstehen, und in nichts anderm als in dem Namen damit übereinstimmen, nicht anders nämlich, als der Hund, das himmlische Sternbild, und der Hund, das bellende Thier, mit einander übereinstimmen; dieses nun werde er also beweisen. Wenn der Verstand zum göttlichen Wesen gehöre, so könne er nicht, wie unser Verstand folgen, wie den meisten gefalle, oder zugleich sein mit den erkannten Dingen, da Gott allen Dingen als Grund vorangehe; sondern die Wahrheit und formale Essenz der Dinge sei so, wie sie sei, weil sie also objectiv in dem Verstande der Gottheit existire. Der Verstand Gottes, in sofern er als konstituirend das Wesen derselben erkannt werde, sei also die wahre Ursache der Dinge, sowohl ihres Wesens als auch ihres Daseins; was auch von denjenigen bemerkt worden sei, welche behauptet hätten, der Verstand, der Wille und die Macht Gottes seien eins und dasselbe. Da also der Verstand Gottes einziger Grund der Dinge sei, sowohl ihrer Essenz als ihrer Existenz, so müsse er nothwendig, sowohl der Essenz als der Existenz nach von ihnen sich unterscheiden. Denn die Folge unterscheide sich gerade in demjenigen von ihrer Ursache, was sie von ihrer Ursache habe. So sei z. B. der Mensch der Grund der Existenz, nicht aber der der Essenz eines andern Menschen, einer ewigen Wahrheit. Deswegen könnten beide der Essenz nach vollkommen mit einander übereinstimmen, in der Existenz aber müssten sie sich unterscheiden, und deswegen ginge die Existenz des einen nicht mit der des andern verloren, wohl aber würde, wenn die Essenz des einen zerstört und nichtig werden könnte, auch die Essenz des andern damit zerstört werden. Ein Ding also, welches der Grund

der Essenz und Existenz einer Folge sei, müsse sich sowohl in der Essenz als in der Existenz von seiner Folge unterscheiden. Der Verstand Gottes aber sei Grund von der Essenz und von der Existenz unseres Verstandes: der Verstand Gottes, in sofern er das Wesen der Gottheit konstituirend gedacht werden könne, unterscheide sich also in der Essenz und Existenz von dem unsrigen, nur dem Namen nach mit ihm übereinkommend.

Vergebens hatte Spinoza hier von einem Verstande und einem Willen der Gottheit immer nur geredet, wenn und in wiefern dieselben als zum Wesen der Gottheit gehörend gedacht werden könnten, vergebens dieses als unzulässig behauptet, dadurch, dass er der ganzen Deduktion die Erklärung voranstellte, dass weder Verstand noch Wille zur Natur der Gottheit gehören; vergebens redete er in den nachfolgenden Propositionen von den Dingen, die aus der absoluten Natur eines Attributes der Gottheit hervorgehen. So nachdrückliche Warnungen haben nicht verhindert, dass jene Vorstellung von einer absoluten Denkkraft der Gottheit, die der absolut erste Grund sei der Attribute und der entfernte Grund dessen, was aus diesen Attributen hervorgeht, nicht zum Hauptsatze seiner Philosophie gemacht wäre. Zu oft war diese Ansicht angedeutet worden, als dass nicht daraus bei der innigen Verwachsung dieses Gedankens mit der gewöhnlichen Weltansicht ein Missverständniss über diesen Punkt der Lehre Spinoza's hätte hervorgehen müssen. Auch nicht der ausdrückliche Widerruf jener Lehren, nicht die unumwundene Erklärung, dass die Dinge nicht deswegen so seien, weil sie also vorher in einem Denken der Gottheit enthalten, sondern weil sie also aus den Attributen desselben hervorgehen, hat Spinoza vor einem solchen groben Missverständnisse schützen können, er hat sich gefallen lassen müssen, dass man aus seinen freilich mit Absicht dunkel gehaltenen Propositionen eine Lehre heraussog und als Gipfel der Weisheit mit seinem Namen beehrt hat, die bei ihm nichts weniger als Beifall gefunden haben würde.

Freilich befand sich der geometrische Beweis des Gegentheils nicht in dem ersten Buche der Ethik, wo man berechtigt war, denselben zu suchen, freilich befanden sich die Andeutungen von den festen, ewigen und einfachsten Elementen, die nothwendige

Erörterung seiner Lehre von den absoluten Attributen auch nicht an jenem Orte, sondern statt dessen vielfache Andeutungen, die eine solche Lehre nicht undeutlich als absurd erscheinen lassen konnten, aber sie fanden sich doch da, wo man sie nicht suchte, die letzteren sogar in Lehrsätzen und Postulaten, so widersprechend dem übrigen, dass man zu einer so vollständigen Ignorirung, wie sie dieselben getroffen hat, wohl sich berechtigt glauben konnte, zumal wenn es darauf ankam, eine schon eingewurzelte Lieblingsmeinung, nicht aber die Wahrheit selber zu suchen.

Gestützt auf das Corollarium der fünfundzwanzigsten Proposition des ersten Buches, dass alle Einzelndinge nichts seien, als Affektionen oder Modi der göttlichen Attribute, durch welche diese Attribute der Gottheit auf eine bestimmte Art ausgedrückt würden, wobei Spinoza auf die funfzehnte Proposition, dass alles in Gott sei, und nichts ohne Gott sein oder gedacht werden könne, und auf die fünfte Definition zurückweist, dass unter Modus die Affektionen einer Substanz, oder das, was in einem andern sei, und durch dieses gedacht werde, zu verstehen seien, wodurch also die Einzelndinge zu Affektionen der die Gottheit konstituirenden, in ihr seienden Substanzen gemacht wurden, beweist Spinoza in der ersten und zweiten Proposition des zweiten Buches der Ethik, dass Denken und Ausdehnung Attribute Gottes, dass Gott ein denkendes und ausgedehntes Ding sei. Diese Sätze waren nur eine Schlussfolgerung aus dem fünften Axiom des zweiten Buches, dass ausser den Körpern und den Modis des Denkens gar keine Einzelndinge wahrgenommen würden.

Bevor jedoch Spinoza mit der weitern Andeutung seiner Lehre vorschreitet, schiebt er in der dritten und vierten Proposition die Sätze vor, dass in Gott nothwendig eine Vorstellung sowohl seiner Wesenheit als seiner Existenz, wie auch aller Dinge existire, die aus seiner Wesenheit nothwendig folgen, dass diese Vorstellung Gottes, aus der Unendliches auf unendliche Weise folge, nur eine einige sein könne. Bei diesen Sätzen bezieht sich Spinoza zwar nicht auf dasjenige, was er in dem Scholion zur siebzehnten Proposition von einem der Gottheit etwa zu ertheilenden absoluten Denken, welches als erster Grund aller Dinge zu betrachten sei, gesagt hatte, sondern auf die dreissigste Proposition

des ersten Buches, worin er erklärt hatte, dass sowohl der endliche wie der unendliche Intellektus nichts wahrnehmen könne, als die Attribute der Gottheit und deren Affektionen; er erklärte ausdrücklich, dass die Vorstellung Gottes von sich selbst nichts sei als die Vorstellung von dem auf unendliche Weise Unendlichem in der Gottheit, er bezog sich in dem Scholion zur zweiten Proposition des zweiten Buches ausdrücklich auf das zweite Corollarium der zweiunddreissigsten Proposition des ersten Buches, in welchem er die Folgerung gezogen hatte, dass Wille und Verstand zur Natur der Gottheit nur so sich verhalten, wie Bewegung und Ruhe, wie überhaupt alles natürliche, was von Gott zum Dasein und Handeln auf eine bestimmte Art determinirt werden müsste. Aber alle diese Sätze waren mit einem zu grossen Nebel umhüllt, als dass das zurückgewiesene und auch nicht zurückgewiesene absolute Denken der Gottheit als Urgrund aller Dinge bei dem Gewichte, welches dasselbe als eine uralte Vorstellung des göttlichen Schaffens und Wirkens hatte, nicht immer als eigentliches Hauptfundament hätte angesehen werden müssen.

Die nachfolgenden Propositionen beweisen, dass er das Verhältniss zwischen Denken und Sein in der Gottheit nur als das aus dem zweiten Abschnitte schon bekannte zwischen objectiver und formaler Realität annahm, vielleicht aber nicht ohne Absicht eine anderweitige Deutung den Worten nach möglich machte.

Die fünfte Proposition des zweiten Buches erklärt nämlich, dass das formale Sein der Vorstellungen, oder vielmehr der Ideen Spinoza's, Gott, nur sofern derselbe denkendes Wesen sei, als Grund anerkennen, und nicht in sofern derselbe durch ein anderes Attribut erklärt werde; dies heisse: die Vorstellungen sowohl von den Attributen der Gottheit als auch von den einzelnen Dingen erkennten nicht ihr Vorgestelltes oder die wahrgenommenen Dinge als die sie bewirkenden Ursachen an, sondern Gott selbst, in sofern er ein denkendes Ding sei.

Die sechste Proposition erhob denselben Lehrsatz zu einem allgemeinen, erklärend, dass die Modi eines jeden Attributes Gott nur in sofern, als er durch dasjenige Attribut, dessen Modi sie seien, und nicht in sofern er durch irgend ein anderes Attribut erklärt werde, zum Grunde hätten. Was Spinoza hiemit andeuten

wollte, erkennt man aus dem dieser Proposition hinzugefügten Corollare: in welchem er behauptet, dass daraus folge, das formale Sein der Dinge, die nicht Modi des Denkens seien, folge nicht deswegen, also aus der göttlichen Natur, weil Gott sie vorher erkannt habe, sondern auf dieselbe Weise und mit derselben Nothwendigkeit ergäben sich die vorgestellten Dinge aus ihren Attributen, als die Vorstellungen, d. h. die Ideen aus dem Attribute des Denkens, wie er gezeigt habe, sich ergäben.

Gezeigt hatte er dieses freilich noch nicht, denn alle hierüber bisher aufgestellten Behauptungen waren nur Paraphrasen des sechsten Axiomes im ersten Buche, dass die wahre Vorstellung mit ihrem Vorgestellten übereinstimmen müsse. Desto mehr darf man sich wundern, diesen Lehrsatz in der siebenten Proposition des zweiten Buches wieder zu finden in den Worten: die Ordnung und Verknüpfung der Ideen seien dieselben, als die Ordnung und Verknüpfung der Dinge. Dieser Satz, auf den seine ganze Theorie gebaut war, konnte nur durch Sätze bewiesen werden, die ihn schon als bewiesen voraussetzten, und durch den Beweis, den er dafür beizubringen sich abmühte, wurde nur der richtige Gesichtspunkt verschoben. Denn er bezieht sich darin auf das vierte Axiom des ersten Buches, dass die Kenntniss der Folge abhänge von der Kenntniss des Grundes und dieselbe involvire. Sollte diese Berufung etwas beweisen, so konnte dieses nur geschehen unter der Voraussetzung, dass beide Reihen, die der Vorstellungen und die der vorgestellten Dinge, eine gemeinschaftliche Wurzel in einem höhern Grunde hätten, also in Gemässheit dieses gemeinschaftlichen Grundes in vollkommenstem Parallelismus sich entwickeln müssten. Aber erst aus jenem Satze sollte sich ergeben, dass die Denkkraft Gottes gleich sei seiner wirksamen Kraft im Handeln, d. h. dass alles, was aus der unendlichen Natur der Gottheit formaliter folge, auch aus der Idee Gottes in derselben Ordnung und derselben Verknüpfung objectiv sich in Gott ergebe. Dasjenige nun, was der siebenten Proposition des zweiten Buches als letzter Beweisgrund dienen sollte, hatte das Corollarium der sechsten ausdrücklich als zulässig geleugnet: dasselbe sollte das Corollarium der siebenten wiederum deduciren, wenn man nicht zugiebt, dass Spinoza nur von einer

formalen Gleichheit zweier verschiedenen Gegenstände, nicht von einer wesentlichen Identität derselben in einem höhern Gliede handeln wollte.

Dass Spinoza hier wenigstens absichtlich Verwirrung und Undeutlichkeit verbreitet hatte, ergiebt sich aus dem Scholion, welches dem eben citirten Corollarium folget. Denn in diesem sagt er: bevor wir hier weiter vorschreiten, müssen wir uns an dasjenige wieder erinnern, was wir oben bewiesen haben, nämlich dass alles, was von dem unendlichen Intellektus wahrgenommen werden kann, als gleichsam das Wesen der Substanz konstituirend, nur zu Einer Substanz gehöre, und dass folglich die denkende Substanz und die ausgedehnte Substanz eine und dieselbe Substanz sei, die bald unter diesem bald unter jenem Attribute vorgestellt werde. So ist auch der Modus der Ausdehnung und die Vorstellung jenes Modus eine und dieselbe Sache, aber auf zwei Arten ausgedrückt, was einige unter den Hebräern gleichsam durch einen Nebel gesehen zu haben scheinen, die nämlich behaupten, Gott, Gottes Verstand und die von ihm erkannten Dinge seien eins und dasselbe. Mögen wir nun die Natur unter dem Attribute der Ausdehnung oder unter dem des Denkens, oder unter irgend einem andern erkennen, so werden wir immer eine und dieselbe Ordnung, eine und dieselbe Verbindung der Gründe, d. h. immer dieselben Dinge in wechselseitiger Folge wiederfinden. Und aus keinem andern Grunde habe ich gesagt, Gott sei der Grund der Vorstellung vom Kreise, in sofern er nur ein denkendes Wesen ist, und der Grund des Kreises, nur in sofern er ein ausgedehntes Wesen ist, als, weil das formale Sein der Vorstellung vom Kreise nur durch einen andern Modus des Denkens, als seiner nächsten Ursache, und dieser wiederum durch einen andern und so in's unendliche erkannt werden könne; so dass, so lange die Dinge nur als Modi des Denkens betrachtet werden, wir die Ordnung der ganzen Natur, oder die Verbindung der Ursachen allein durch das Attribut des Denkens erklären müssen, in sofern wir sie aber als Modi der Ausdehnung betrachten, auch die Ordnung der ganzen Natur allein durch das Attribut der Ausdehnung erklären dürfen, und dasselbe halte ich von den übrigen Attributen. Darum ist Gott in der That der Grund der

Dinge, wie sie an sich sind, in sofern er aus unendlichen Attributen besteht; aber gegenwärtig kann ich dieses nicht deutlicher erklären.

So wiederholte Spinoza in diesem Scholion das ganze Spiel, was er mit seinen Gedanken treiben wollte. Es wird von einer absoluten Einheit der Substanz geredet, dabei aber von einer ausgedehnten Substanz und einer denkenden Substanz gesprochen, als wären sie nur Eine, die bald unter diesem bald unter jenem Attribute gedacht werden könnte, obgleich, wenn es ihm mit diesem Verhältnisse der Attribute zur Substanz Ernst war, immer nur von einer Substanz gesprochen werden durfte, die nothwendig zu gleicher Zeit unter beiden Attributen gedacht werden müsse. Es wird von der vollkommenen Unabhängigkeit der einzelnen Attribute von einander geredet, und zwar von dem Denken, von der Ausdehnung und von jedem andern Attribute, als wenn Spinoza noch ausser jenen welche als zulässig anerkennen wollte, dabei aber die offene Erklärung hinzugefügt, er könne nicht klarer davon sprechen, wie die Dinge, wie sie an sich seien, ihren Grund in der aus unendlichen Attributen bestehenden Gottheit hätten. Dass dieses „könne“ etwas anderes heissen solle als wolle, wird kein Verehrer Spinoza's behaupten wollen, dann aber bleibt nichts anderes übrig, als zu gestehen, dass die absolute Substantialität des Denkens und der Ausdehnung dasjenige gewesen sei, wovon Spinoza nicht klarer reden zu dürfen geglaubt habe, dass die Eine Substanz als absoluter Grund der Attribute, wenn auch nicht ausdrücklich angeführt, dennoch mit so starken Zügen angedeutet und hingestellt worden sei, um gewöhnlichen Ansichten so viel als möglich zu gewähren, um den Leser zum Studium von Sätzen aufzufordern, die eine Umgestaltung jener erborgten Voraussetzungen in ihrem nothwendigen Gefolge mit sich führten.

Bis jetzt ist nur das Verhältniss der Attribute zur Substanz, als ihrem letzten Grunde, behandelt und nachgewiesen worden, dass Spinoza eine solche Kausalität bei dem Begriffe eines göttlichen Attributes nicht zuliess, dass in der That die Attribute die Gottheit, nicht aber umgekehrt die Gottheit ihre Attribute konstituire. Es bleibt noch die andere Schwierigkeit zu lösen, nach

welcher Spinoza scheinen kann angenommen zu haben, dass es von der Natur eines Verstandes oder Geistes abhänge, unter wie vielen und unter welchen Attributen die Gottheit erkannt werden solle, deren Wesen so gleichsam von einem Spiegel bald unter diesem bald unter jenem Bilde zurückgestrahlt werde, ohne sich in diesen Bildern als dasjenige, was es wirklich sei, auszusprechen. Scharf aufgefasst bedarf diese Falschheit kaum einer ernstlichen Widerlegung. Aber die unbestimmten und zweideutigen Aeusserungen Spinoza's selbst, sowohl in seiner vierten Definition des ersten Buches, als auch in den vielfachen Stellen, in welchen er von der Erklärung des Wesens der Dinge durch dieses oder jenes Attribut handelt, enthalten zuviel Grund des Missverständnisses und Irrthums, als dass eine tiefere Erörterung dieses Gegenstandes umgangen werden könnte. Sie finden ihre Erledigung in der Natur dessen, was Spinoza Idee und Intellektus nannte. Die ganz eigenthümlichen Ansichten Spinoza's machen es aber erforderlich, zuvörderst die Zweideutigkeiten aufzudecken und zu beseitigen, die er über die Theilung der Substanz in seinem ersten Buche der Ethik zu verbreiten für gut fand.

In dem schon oben angeführten zweiten Scholion zur achten Proposition des ersten Buches, in welcher Spinoza bewiesen hatte, dass es niemanden einfallen könne, an der Existenz der Substanz zu zweifeln, sobald er nur den richtigen Begriff derselben habe, glaubte er eben daraus den Beweis führen zu können, dass es von einer bestimmten Art der Substanz nur eine einzige geben könne. Zu diesem Zwecke hielt er folgende Bemerkungen für nöthig:

erstens, dass die wahre Definition nichts einschliesse und ausdrücke, als die Natur der definirten Sache. Hieraus folge

zweitens, dass keine Definition eine bestimmte Anzahl der Individuen involvire oder ausdrücke;

drittens, sei zu bemerken, dass eine jede existirende Sache einen Grund erfordere, warum sie da sei;

viertens endlich, diese Ursache, aus welcher ein Gegenstand existire, müsse entweder in dem Wesen oder in der Definition der existirenden Sache enthalten sein, (nämlich weil es zu

ihrem Wesen gehöre, zu existiren) oder ausserhalb derselben gegeben werden.

Unter diesen Voraussetzungen folge, dass wenn in der Natur eine bestimmte Anzahl von Individuen existire, nothwendig ein Grund vorhanden sein müsse, warum so viele und nicht mehr oder weniger da seien. Wenn z. B. in der Natur zwanzig Menschen existirten, so würde es nicht hinreichen (um nämlich zu erklären, warum zwanzig Menschen existirten), den Grund der menschlichen Natur im allgemeinen zu zeigen, sondern überdiess nothwendig sein, den Grund anzugeben, warum nicht mehr oder weniger als zwanzig existirten, da es für einen jeden nothwendig einen Grund seines Daseins geben müsse. Aber dieser Grund könne nach der zweiten und dritten Bemerkung nicht in dem Wesen des Menschen enthalten sein, da die wahre Definition des Menschen die Zahl zwanzig nicht einschliesse: und folglich muss nach der vierten Bemerkung der Grund, warum diese zwanzig Menschen und also auch warum ein jeder derselben existire, nothwendig ausserhalb eines jeden liegen, und deswegen müsse überhaupt geschlossen werden, dass alles dasjenige, wovon mehrere Individuen existiren könnten, nothwendig zu seiner Existenz eine äussere Ursache erfordere. Da es aber zum Wesen der Substanz gehöre, zu existiren, so müsse die Definition derselben das nothwendige Dasein involviren, und dasselbe nothwendig aus seiner Definition geschlossen werden. Aber aus ihrer Definition könne nicht das Dasein mehrerer Substanzen folgen, woraus also nothwendig hervorgehe, dass von einer bestimmten Substanz nur eine einzige existiren könne.

Spinoza hatte in diese Deduktion nicht den scharfen Unterschied zwischen der Definition einer unerschaffenen Sache, die keinen Grund zulässt und jede Frage nach dem Grunde zurückweist, und zwischen der einer erschaffenen Sache, die aber nur durch ihren Grund erklärt werden kann, wie er ihn in der Abhandlung von der Verbesserung des Verstandes entwickelt hatte, aufnehmen wollen, deswegen also, dem gemeinen Sprachgebrauche gemäss, darin die Dinge in solche getheilt, die eines äusseren, und in solche die eines inneren Grundes zu ihrem Dasein bedürfen Darum hinkt die ganze Beweisführung durch die deswegen

zwischen geschobenen Sätze und unpassenden Beispiele. Sie waren in der That auch überflüssig, da jene Beweisführung sich nur darauf stützen sollte, dass aus einer Definition, welche über die Anzahl der durch sie zu bezeichnenden Dinge gar keine Bestimmung enthält, auf irgend eine bestimmte Anzahl derselben gar nicht, also streng genommen auch nicht auf deren Einheit geschlossen werden könne. Doch so weit war Spinoza mit der Entwickelung des richtigen Begriffes der absoluten Position nicht gekommen, um von dem Begriffe der Substanz die Frage nach der bestimmten Anzahl der Substanzen richtig zu sondern. Die Substanz muss nothwendig existiren, ist also irgend eine Wesenheit richtig als Substanz erkannt worden, so muss es nothwendig wenigstens Ein Exemplar derselben geben, damit lag es aber noch nicht in dem Begriffe selbst, dass nur Eines existiren dürfe, eben weil dieser Begriff ganz unbestimmt lassen muss, wie viele solche Substanzen in der That existiren, und nur die Einschränkung hinzufügt, dass nicht unendlich viele angenommen werden dürfen. Dieser Umstand, dass von einer einmal als Substanz erkannten Wesenheit ein Exemplar mindestens da sein muss, verbunden mit der freilich falschen Voraussetzung, dass in dieser Einheit noch gar keine, ausdrücklich von dem Begriffe zurückgewiesene Zahlbestimmung liege, verleiteten Spinoza zu dem Glauben, auf diese Weise einen unumstösslichen Beweis für die Einheit einer jeden Substanz von bestimmter Wesenheit geliefert zu haben, den er nachher bequem dazu brauchen konnte, ihn auf die dem grossen Haufen erforderliche absolute Einheit der Substanz zu übertragen.

Um aber der Naturphilosophie den Zuschnitt zu lassen, den sie von Cartesius erhalten hatte, brauchte Spinoza eine unendliche in keinen Grenzen eingeschlossene ausgedehnte Substanz, die, weil sie nichts war, als der mathematische Raum, ein so einartiges Continuum bildete, dass nirgend dem sie zusammenfassenden Blicke eine wesentliche Verschiedenheit aufstossen konnte. Hinter diese Continuität versteckte er nun nicht nur die Theilbarkeit, sondern auch das Getheiltsein derselben, welches eine solche Naturphilosophie nothwendig verlangte, und bewies inzwischen in der zwölften Proposition des ersten Buches, dass

kein Attribut der Substanz richtig gedacht werden könnte, aus welchem die Theilbarkeit derselben folge, und in der dreizehnten, dass die absolut unendliche Substanz untheilbar sein müsse. Die eigentliche, diese Propositionen wieder aufhebende Erklärung findet sich wiederum da, wo sie niemand suchen möchte, in dem Scholion zur funfzehnten Proposition, nach welcher nichts ohne Gott sein noch gedacht werden könne.

In diesem Scholion nämlich sagt er, es gebe viele, die Gott als bestehend aus Körper und Geist und den Leidenschaften unterworfen, dichteten. Wie sehr aber diese von einer wahren Kenntniss Gottes entfernt wären, das ergebe sich schon hinlänglich aus den eben bewiesenen Sätzen. Aber diese, fährt er fort: lasse ich bei Seite, denn alle, die nur irgend wie über das göttliche Wesen nachgedacht haben, leugnen, dass Gott körperlich sei. Was sie auch sehr gut daraus beweisen, dass wir unter Körper jede lange, breite und tiefe Quantität, umschlossen durch bestimmte Grenzen, verstehen, und nichts absurderes kann von Gott als dem absolut unendlichen Wesen gesagt werden.

Man braucht hiemit nur die zweite Proposition des zweiten Buches zu verbinden, in welcher Spinoza mathematisch beweist, dass Gott ein ausgedehntes Ding sei, um zu erkennen, dass es ihm mit diesen Negationen und Absurditäten keineswegs in dem Umfange Ernst war, als es die Worte selbst erscheinen lassen. Nicht das war absurd, dass Gott aus Körper und Seele, d. i. aus der ausgedehnten und denkenden Substanz bestehe, sondern dass er den Leidenschaften unterworfen gedacht würde, nicht dieses, dass er als ein Körper, sondern dass er durch bestimmte Grenzen eingeschlossen gedacht werden solle. Darum fährt er auch einlenkend also fort:

„Aber aus anderen Gründen, durch welche sie eben dieses beweisen wollen, zeigen sie deutlich, dass sie die körperliche oder ausgedehnte Substanz der Gottheit ganz absprechen, und dieselbe als von Gott geschaffen hinstellen wollen. Aus welcher göttlichen Machtvollkommenheit aber dieselbe habe geschaffen werden können, wissen sie durchaus nicht, und zeigen dadurch deutlich, dass sie nicht wissen, was sie sagen. Ich glaube, nach meinem Urtheile, deutlich genug gezeigt zu haben, dass keine Substanz von

einem Andern hervorgebracht oder geschaffen werden könne: wir haben durch die vierzehnte Proposition bewiesen, dass ausser Gott keine sei und gedacht werden könne, und daraus geschlossen, dass die ausgedehnte Substanz eines von den unendlichen Attributen Gottes sei. Aber um einer ausführlicheren Erklärung willen werde ich die Gründe der Gegner widerlegen, die alle hierauf zurückgeführt werden können: erstens, dass die körperliche Substanz, in sofern sie Substanz sei, aus Theilen, wie sie meinen, bestehe, und deswegen nicht unendlich sein und zu Gott gehören könne. Und dieses erklären sie durch viele Beispiele, von denen ich eins und das andere anführen werde. Wenn die körperliche Substanz, sagen sie, unendlich sei, so denke man sie getheilt in zwei Theile: jeder dieser Theile ist entweder endlich oder unendlich; wenn jenes, so besteht die unendliche Substanz aus zweien endlichen Theilen, was absurd ist, wenn dieses, so ist ein Unendliches doppelt so gross als das andere, was auch absurd ist. Ferner, wenn die unendliche Quantität nach Füssen gemessen würde, so müsste sie aus unendlich vielen solchen Theilen bestehen, eben so, wenn sie nach Zollen gemessen würde, und so wäre eine unendliche Zahl zwölfmal grösser als die andere. Da nun diese Absurditäten, wie sie sagen, daraus folgen, dass die Quantität als unendlich vorausgesetzt wird, so schliessen sie daraus, dass die körperliche Substanz endlich sei und nicht Gott zukommen könne. Den zweiten Grund leiten sie auch ab von der höchsten Vollkommenheit Gottes. Denn da Gott, sagen sie, ein höchst vollkommenes Wesen ist, so kann er nicht leiden, die körperliche Substanz aber, in sofern sie theilbar ist, kann leiden; hieraus folgt also, dass sie nicht zum Wesen der Gottheit gehöre. Dieses sind die Gründe, die ich bei den Schriftstellern finde, durch welche sie zeigen wollen, dass die körperliche Substanz der Gottheit unwürdig sei, und nicht zu derselben gehören könne. Aber, wer richtig aufmerkt, der wird sehen, dass ich hierauf schon geantwortet habe, da alle diese Beweise nur darauf sich gründen, dass sie die körperliche Substanz, als aus Theilen bestehend, voraussetzen, was ich schon durch die zwölfte Proposition und durch das Corollarium der dreizehnten als absurd nachgewiesen habe.“

„Wer ferner diese Sache genau erwägen will, der wird sehen, dass alle jene Absurditäten (wenn alle solche Absurditäten sind, worüber ich hier nicht streite), aus welchen sie beweisen wollen, dass die ausgedehnte Substanz endlich sei, durchaus nicht daraus folgen, dass die Substanz unendlich vorausgesetzt sei; sondern, weil sie die unendliche Quantität als messbar und aus endlichen Theilen zusammengeblasen voraussetzen, können sie aus den Absurditäten, die daraus hervorgehen, nichts anderes schliessen, als dass die unendliche Quantität nicht messbar und nicht aus endlichen Theilen zusammengeblasen sein könne. Und dies ist dasjenige, was wir schon oben bewiesen haben, deswegen springt das Geschoss, welches sie auf uns schleudern, zurück auf sie selber. Wenn sie dennoch aus ihrem Unsinn schliessen wollen, die ausgedehnte Substanz müsse endlich sein, so thun sie wahrhaftig nichts anderes, als wenn jemand daraus, dass er dichtete, der Kreis habe die Eigenschaften des Vierecks, schliesst, der Kreis habe kein Centrum, von dem die an die Peripherie gezogenen Radien gleich seien. Denn die körperliche Substanz, die nur als unendlich, nur als eine und nur als untheilbar gedacht werden kann, diese machen sie, um auf ihre Endlichkeit zu schliessen, zu einer aus endlichen Theilen bestehenden, vielfachen und theilbaren Sache. So wissen auch andere, nachdem sie erdichtet haben, die Linie bestehe aus Punkten, viele Beweise aufzufinden, aus welchen sie darthun, die Linie könne nicht in's Unendliche getheilt werden.“

„Und wahrlich, nicht weniger absurd ist es, anzunehmen, die körperliche Substanz bestehe aus Körpern, d. i. aus Theilen, als: der Körper werde zusammengesetzt aus Oberflächen, die Flächen aus Linien und die Linien aus Punkten.“

So, sollte man glauben, habe Spinoza sich jeden Zutritt zu der Theilbarkeit und dem Getheiltsein der Substanz, als dem höchsten Grade der Absurdität und des Unsinns vollkommen abgeschnitten; doch einen Weg hatte er sich offen gelassen, obgleich er die Resultate nur als eine mögliche Ansicht, und nicht ohne ihre Schroffheit mildernde Zweideutigkeiten hinstellt.

„Und dieses“, fährt er nämlich fort, „werden alle, die die Untrüglichkeit eines wahren Schlusses kennen, zugestehen müssen,

vorzüglich diejenigen, welche da leugnen, es gebe ein Leeres. Denn wenn die körperliche Substanz so getheilt werden könnte, dass ihre Theile realiter gesondert wären, warum sollte nicht ein Theil vernichtet werden können, indem die übrigen wie vorher unter sich verbunden blieben? und warum müssen sie alle so an einander schliessen, dass es kein Leeres gebe? Wahrlich, Dinge, die realiter von einander gesondert sind, können eines ohne das andere sein, und in ihrem Zustande verharren. Da es nun in der Natur ein Leeres nicht giebt (wovon ein andermal), sondern alle Theile so an einander schliessen müssen, dass es kein Leeres gebe, so folgt auch hieraus, dass die Theile nicht realiter gesondert sind, d. h. dass die körperliche Substanz, in sofern sie Substanz ist, nicht getheilt werden könne. Fragt jedoch jemand, warum wir so von Natur geneigt seien, die Quantität zu theilen, so antworte ich ihm, weil die Quantität auf zwei Arten von uns gedacht wird, abstrakt nämlich oder oberflächlich, wie wir sie mit der Imagination wahrnehmen, oder als Substanz, was allein geschieht durch den Intellektus. Wenn wir also auf die Quantität unser Denken richten, in wiefern sie in der Imagination ist, was häufig und leichter geschieht, so wird sie endlich, theilbar und aus Theilen bestehend gefunden werden, wenn wir aber sie denken, wie sie im Intellektus ist, in sofern sie Substanz ist, was sehr schwer geschieht, dann wird sie, wie schon hinreichend bewiesen ist, unendlich, einzig und untheilbar gefunden werden. Dieses wird allen, die zwischen Imagination und Intellektus zu unterscheiden wissen, hinreichend gewiss sein; zumal wenn auch hieran gedacht wird, dass die Materie überall dieselbe ist, und Theile darin nur unterschieden werden, in sofern wir die Materie als afficirt auf verschiedene Weise wahrnehmen, woraus wir nur eine modale, nicht aber eine reale Scheidung und Theilung entnehmen können. Das Wasser z. B., in sofern es Wasser ist, nehmen wir als theilbar wahr, und sondern die Theile desselben, aber nicht in sofern es körperliche Substanz ist, denn als solche wird es weder gesondert noch getheilt. Ferner wird das Wasser, in sofern es Wasser, erzeugt und vernichtet, aber in sofern es Substanz ist, wird es weder erzeugt noch vernichtet. Und hiemit glaube ich auch auf das zweite Argument geantwortet zu haben,

da auch dieses sich darauf gründet, dass die Materie, in sofern sie Substanz sei, theilbar sei und aus Theilen bestehe."

So hatte Spinoza mit der ganz unzureichenden Hilfe des Leeren, in der Unterscheidung zwischen realer und idealer Theilung und in der Sonderung der Erkenntniss durch die Imagination von der durch den Intellektus sich einen Hafen bereitet, in den er zur Noth mit seinen festen, ewigen, wenn gleich einzelnen Elementen aller Dinge einlaufen konnte. Denn unzureichend war die Hilfe des Leeren, weil, wenn durch dasselbe eine reale Sonderung der Materie stattfände, diese nicht aufhören würde, real zu bleiben, wenn alle Theile bis zur allseitigen innigsten Berührung an einander gerückt würden. Spinoza wollte sich aber auch nicht ernstlich darauf stützen, denn er hat nie wieder vom Leeren gesprochen. Wie wenig er aber auch daran dachte, sich dieses Hafens zu bedienen, zeigt sowohl die Art, wie er die festen, ewigen und einzelnen Elemente im zweiten Buche einführt, noch mehr aber die Worte, mit welchen er jenes obige Scholion endet.

„Und", schliesst er, „selbst wenn dieses nicht so wäre, so sehe ich nicht ein, warum sie, die ausgedehnte Substanz, der Gottheit unwürdig wäre, da ja ausser Gott es keine Substanz geben kann, von der er litte. Alles, sage ich, ist in Gott, und alles, was geschieht, geschieht allein aus den Gesetzen der unendlichen Natur Gottes und aus der Nothwendigkeit seines Wesens. Daher kann auf keine Weise gesagt werden, Gott dulde von einem andern, oder die ausgedehnte Substanz sei der göttlichen Natur unwürdig, selbst wenn sie theilbar vorausgesetzt wird, wenn nur ihre Ewigkeit und ihre Unendlichkeit zugegeben werden. Aber hievon gegenwärtig zur Genüge."

Spinoza war auch hier wieder an den Punkt angekommen, über welchen er jede deutlichere Erklärung ausdrücklich vermeiden wollte. Hierüber aber noch dichtere Dunkelheiten zu verbreiten, dazu diente die sechszehnte Proposition des ersten Buches, nach welcher Unendliches auf unendliche Weise aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur hervorgeht; die einundzwanzigste desselben Buches, nach welcher alles, was aus der absoluten Natur eines Attributes der Gottheit hervorgeht, immer und unendlich bestehen, oder durch dasselbe Attribut ewig und unendlich

sein muss; die dreiundzwanzigste, nach welcher sogar alles dasjenige nothwendig und unendlich existiren muss, was aus einem Attribute Gottes hervorgeht, in sofern dasselbe modificirt ist durch eine solche Modifikation, die nothwendig und unendlich existire.

Neben diesen Sätzen leitet das Corollarium der fünfundzwanzigsten Proposition des ersten Buches, in keinem wesentlichen Zusammenhange mit dem in derselben zu beweisenden Satze, dass Gott nicht nur wirksamer Grund der Existenz, sondern auch der Essenz der Dinge sei, eine ganz neue Gedankenreihe ein, die Einzelndinge für Affektionen der Attribute Gottes erklärend, oder für Modi, durch welche die Attribute Gottes auf eine gewisse und bestimmte Art ausgedrückt werden. Es wird dabei auf die funfzehnte Proposition zurückgewiesen, wohl nur, um anzudeuten, dass nunmehr die in dem Scholion derselben angelegten und angedeuteten Sätze hier ihre weitere Vollendung finden, und auf die fünfte Definition, um in Verbindung mit jenem Scholion den aufmerksamen Leser daran zu erinnern, dass es sich bei den Modis um Affektionen der Substanzen, nicht aber um die Attribute nach gewöhnlicher Meinung handele. Und nun kommen die Sätze, durch welche Spinoza nach Meinung vieler nichts that, als den gordischen Knoten jeder Pantheistischen Ansicht gewaltsam zerhauen, zugleich alle seine vorigen Lehrsätze durchstreichend und sich in die wildesten Widersprüche verwickelnd — weil Spinoza's Lehre, als alltäglicher Pantheismus betrachtet, eben über solche Widersprüche sich durchaus nicht habe erheben können. Dass er es in der That durch die absolute Position der aus unendlich vielen einfachsten Individuen bestehenden Substanzen der Ausdehnung und des Denkens gethan hat, darf schon als hinreichend bewiesen erachtet werden. Solche auffallende, jede wahre Philosophie vernichtende Sprünge waren nur für diejenigen vorhanden, die nicht mit gehörig umfassender und eindringender Aufmerksamkeit die Schriften jenes grossen Weisen durchforscht hatten, denn die Gedanken, die ihn zu der achtundzwanzigsten Proposition des ersten Buches führten, waren, wenn auch auf falschem Wege entdeckt, und falsch und unvollständig benutzt, dennoch beinahe vollkommen richtig.

Die sechsundzwanzigste und siebenundzwanzigste Proposition des ersten Buches erklärten nun, dass Dinge zum Handeln nothwendig von Gott determinirt werden müssten, und so zum Handeln determinirte Dinge nicht sich selbst undeterminirt machen könnten. Ob hier von endlichen oder von unendlichen Dingen die Rede sei, bleibt unentschieden, die achtundzwanzigste Proposition aber redet nur von einzelnen Dingen. Hier sagt er:

Jedes Einzelnding, oder jede Sache, die endlich ist und eine determinirte Existenz hat, kann nicht existiren oder zum Handeln determinirt werden, wenn sie nicht zum Existiren und Handeln determinirt wird von einer andern Ursache, die wiederum endlich ist, und eine determinirte Existenz hat; und auch diese Ursache kann nicht existiren, noch zum Handeln determinirt werden, ausser von einer andern, die auch endlich ist und eine determinirte Existenz hat, und so ins Unendliche.

Hiemit war jeder Zusammenhang der endlichen Dinge mit einer unendlichen Ursache zerrissen, und nichts weiter zugelassen als ein ins Unendliche gehender Causalnexus endlicher Dinge. Spinoza setzt dieses in dem Beweise zu dieser Proposition ausdrücklich fest, behauptend: das, was endlich sei und eine determinirte Existenz habe, könne nicht von der absoluten Natur irgend eines der Attribute Gottes hervorgebracht werden, auch nicht von Gott, in sofern er von einer ewigen und unendlichen Modifikation determinirt werde. Hier hätte er also schliessen müssen, die Existenz endlicher und determinirter Dinge sei unmöglich, wenn auch nur eine Spur Eleatischer Metaphysik in ihm gewesen wäre, und nicht die durch die einfachsten Individuen sich determinirenden Substanzen den eigentlichen Hintergrund und die letzte Basis seiner naturphilosophischen Spekulationen gebildet hätten. Dass diese aber nicht nur die nächsten, sondern auch die letzten Ursachen der Dinge bilden, und wirkliche metaphysische Elemente der Natur sein sollten, erklärte er durch das Scholion dieser achtundzwanzigsten Proposition des ersten Buches, in welchem er an die Bemerkung, dass Einiges unmittelbar von Gott hervorgebracht sei, nämlich das, was aus der absoluten Natur desselben folge, Anderes aber, welches jedoch auch ohne Gott nicht sein und nicht gedacht werden könne, durch die Vermittelung jener Dinge, die

sich selbst und in ihrer Vereinigung dieser Bemerkung widersprechenden Folgerungen anknüpft: erstens, dass Gott der unmittelbar von ihm hervorgebrachten Dinge absolut nächster Grund sei, aber nicht in ihrer Art; zweitens, dass Gott die entfernte Ursache der einzelnen Dinge nicht eigentlich genannt werden dürfe, sondern vielleicht nur zu dem Zwecke, damit wir sie von den unmittelbar hervorgebrachten oder vielmehr von denen, welche aus der absoluten Natur desselben folgen, unterscheiden könnten. Auf diese Widersprüche darf nur hingewiesen werden, um jeden Zweifel darüber zu heben, dass Spinoza auch hier nicht gar zu deutlich sich erklären wollte. Wird die Absichtlichkeit dieser Dunkelheiten ignorirt, so ist es kein Wunder, wenn aus dem Studium der Ethik allein nichts als Missverständnisse sich ergeben. Kaum hilft es dann, auf den 66sten Brief zurückzuweisen, der als Beispiel für die unmittelbar von Gott erzeugten Dinge, die in allen Veränderungen unveränderliche Gestalt des Universums, für die mittelbar erzeugten aber Bewegung und Ruhe in der ausgedehnten Substanz, nicht aber die Einzelndinge anführt. Doch hier handelt es sich nicht um Bewegung und Ruhe, sondern um die ewigen, festen, wenn gleich endlichen und einzelnen Elemente der Dinge.

Nachdem Spinoza in dem Corollarium zur sechsten Proposition und in dem Scholion zur siebenten Proposition des zweiten Buches Gott nur in sofern, als er aus den unendlichen Attributen der Ausdehnung und des Denkens besteht, als Grund aller Dinge angegeben, und in der siebenten Proposition die Nothwendigkeit eines zwischen den Evolutionen der beiden Attribute stattfindenden Parallelismus deutlich behauptet hatte, erklärt er in der zehnten Proposition desselben Buches, dass zum Sein des Menschen nicht das Sein der Substanz gehöre, oder dass die Substanz nicht die Form des Menschen konstituire. Deutlicher setzt er in dem Corollarium derselben Proposition aus einander, dass das Wesen eines Menschen von bestimmten Modifikationen der Attribute Gottes konstituirt werde. Nach dem gleich darauf folgenden Scholion aber wollte er damit beweisen, warum er nicht sage, dass dasjenige nicht zum Wesen eines Dinges gehöre, ohne welches das Ding nicht sein, noch gedacht werden könne, sondern dass

dasjenige nothwendig das Wesen eines Dinges konstituire, mit dessen Setzung das Ding gesetzt und mit dessen Aufhebung das Ding aufgehoben werde. Mit einem Satze, der sich so leicht als Trugschluss ergiebt, wenn nur im mindesten daran gedacht wird, wie oft Spinoza behauptet hatte, dass alles aus den nothwendigen Gesetzen der göttlichen Natur hervorgehe, dass also nach diesen nothwendigen Gesetzen die Existenz eines bestimmten Dinges zur bestimmten Zeit und am bestimmten Orte schon immer so sicher begründet ist, dass es in den Evolutionen jenes göttlichen Wesens als ein Bestandtheil erscheint, ohne welchen jenes nicht kann gedacht werden, konnte Spinoza es wohl nur ernstlich meinen, nachdem ihn das Bedürfniss, das Ganze des Universums als vollkommen unveränderlich den Modifikationen der Attribute gegenüber fest zu halten, aus der konsequenten Bahn seiner Gedanken herausgeworfen hatte. Wahrscheinlicher aber ist es, dass er auch diesen Satz nur vorschob, um seine, mit den erschaffenen Dingen alles formaliter gemein habende, d. h. mit ihnen vollkommen identische Gottheit nicht zu deutlich dem Geiste des Lesers vorzuführen. Mit diesem Satze nämlich trat die Behauptung, dass die Substanz das Wesen der Einzelndinge nicht konstituire, und zwar eben darum nicht konstituire, weil sie in allen auf gleiche Weise und als dasselbe vorhanden sei, in so offenbaren Widerspruch, dass er sich durch diesen Satz allein hinlänglich gegen jeden Vorwurf der Identität der Natur und Gottes, der formalen, d. h. realen Uebereinstimmung beider gesichert halten konnte, so weit er dagegen sich sichern wollte, d. h. nicht weiter, als es die Berücksichtigung der Zeitumstände verlangte.

Geht man nun ohne diese Bedenklichkeiten auf die zehnte Proposition des zweiten Buches zurück, um unmittelbar von ihr aus die zwölfte zu erklären, so wird darüber kein Zweifel weiter stattfinden können, was denn Spinoza unter seinem Geiste, seinen Ideen und seinem Intellektus habe eigentlich verstanden wissen wollen.

Das erste, was das wirkliche Sein des menschlichen Geistes konstituirt, sagt er in der eilften Proposition des zweiten Buches, ist die Idee eines wirklich existirenden Einzelndinges. Die

einzelnen Ideen sind aber Modifikationen des göttlichen Attributes des Denkens.

Der Geist verhält sich also zu der Idee, wie der Körper zu einer bestimmten Modifikation der Ausdehnung: besteht nun diese Modifikation in einer bestimmten Konfiguration der in der ausgedehnten Substanz vorhandenen einfachsten Individuen, so ist der Geist eine bestimmte Konfiguration der einfachsten Individuen der denkenden Substanz. Deswegen konnte das zu dieser Proposition gehörige Corollarium aus dieser schliessen, dass der menschliche Geist ein Theil sei des unendlichen Intellektus der Gottheit; und obgleich Spinoza hier eine dunklere Redeweise brauchte, wenn er davon so sprach, als wenn der Ausdruck: der menschliche Geist nimmt dieses und jenes wahr, nichts anders heisse, als dass Gott, nicht in sofern er unendlich sei, sondern in sofern er die Natur des menschlichen Geistes konstituire, diese oder jene Vorstellung habe, so ist es dennoch unmöglich, darin die viel klarere Erklärung der Abhandlung von der Verbesserung der Einsicht nicht wieder zu erkennen, dass der Geist des Menschen ein Theil sei eines anderen denkenden Wesens, dessen eine Gedanken ganz, andere aber nur zum Theil das Wesen des Geistes konstituiren. Aber so ausdrücklich, wie er es dort gethan hatte, wollte Spinoza nicht in der Ethik von dem Automatismus der Seelenwelt reden. Darum hiess es in jenem Corollarium, wenn wir sagten, Gott habe diese oder jene Vorstellung nicht, in sofern er nur allein die Natur des menschlichen Geistes konstituire, sondern zugleich mit dem menschlichen Geiste auch die Vorstellung einer andern Sache habe, so sage dies, dass der menschliche Geist dann eine Sache nur zum Theil oder inadäquat wahrnehme. Und dennoch fühlte Spinoza, dass er hier schon zuviel für manche angedeutet haben möchte. Denn in dem hinzugefügten Scholion sagt er: ohne Zweifel werden die Leser hier anstossen, und sich an vieles erinnern, was Bedenklichkeiten erregen könnte. Deswegen bitte ich sie, langsamen Schrittes mit mir vorzudringen, und nicht eher darüber zu urtheilen, als bis sie alles durchgelesen haben.

Die zwölfte und dreizehnte Proposition des zweiten Buches ergeben nun die nähern Bestimmungen der eilften, die letztere,

dass das Object der Idee, welche den menschlichen Geist konstituirt, ein Körper oder ein wirklich existirender Modus der Ausdehnung sei; die zwölfte dagegen, dass alles, was in diesem Objecte sich ereigne, von dem menschlichen Geiste wahrgenommen werde, oder dass sich die Idee davon nothwendig in dem Geiste des Menschen finde.

Das Corollarium der dreizehnten Proposition lehrt sodann, dass hieraus folge, der Mensch bestehe aus Geist und Körper, und der menschliche Körper existire so, wie wir ihn fühlen, und das Scholion derselben fügt hinzu, hieraus werde nicht nur erkannt, dass der Geist des Menschen mit dem Körper verbunden sei, sondern auch, was unter dieser Verbindung des Geistes und Körpers verstanden werden müsse. Doch werde dieselbe niemand adäquat und deutlich erkennen können, der nicht vorher die Natur unseres Körpers adäquat erkannt habe. Denn dasjenige, was bisher gezeigt sei, sei nur allgemein, und erstrecke sich nicht in höherem Grade auf die Menschen, als auf alle übrigen Individuen, die alle, wenn auch in verschiedenem Maasse, dennoch beseelt seien. Denn in Gott existire nothwendig die Idee einer jeden Sache; und, was von der Idee des menschlichen Körpers gesagt sei, das müsse auch nothwendig von der Idee einer jeden andern Sache gesagt werden. Doch könne er auch nicht leugnen, dass die Ideen unter sich eben so verschieden seien, als ihre Objecte, und eine vorzüglicher sei als die andere, und mehr Realität enthalte, je nachdem das Object der einen vorzüglicher sei als das der andern, und mehr Realität enthalte. Aber eben deswegen sei es nothwendig, zur Bestimmung des Unterschiedes zwischen dem menschlichen Geiste und andern Geistern, die Natur ihres Objectes, d. i. ihres Körpers, wie schon gesagt sei, zu erkennen.

Hätte Spinoza statt dieser irrigen Behauptungen, nur dazu geeignet, die Aufmerksamkeit von dem eigentlichen Hauptpunkte ab- und doch wieder hinzulenken, es vorgezogen, zu erklären, dass er das Wort Idee in doppelter Bedeutung brauche, bald um die einfachsten und die aus ihnen zusammengesetzten Individuen der denkenden Substanz zu bezeichnen, bald um damit nur auf dasjenige hinzudeuten, was gemeinhin unter Vorstellungen

verstanden wird, hätte er überhaupt von seiner denkenden Substanz so offen sprechen wollen, wie er es von der ausgedehnten gethan hat, dann wäre freilich nur noch hinzuzufügen gewesen, dass die innige Durchdringung beider Substanzen, sobald sie gesetzt worden, eben so wenig eines Grundes dieser Vereinigung bedürfe, als jede der beiden Substanzen eines Grundes ihres Daseins, dann wäre in Beziehung auf diesen Punkt alles so klar, als er es durch diese Proposition absichtlich nicht machen wollte.

Doch konnte er nach dem durch die achte Proposition des zweiten Buches hingestellten absoluten Parallelismus der Ausdehnung und des Denkens es allerdings für hinreichend halten, die Entwickelung der einen Reihe als Musterbild für die Entwickelung der anderen anzuführen, und von dem Leser erwarten, er werde die richtigen Ergänzungen zu den so klar angedeuteten Voraussetzungen, die Behufs einer solchen Evolution zu machen seien, wenn auch nicht ohne Mühe und Anstrengung, dennoch finden, zumal wenn er das noch als nicht unbekannt voraussetzen konnte und durfte, was er in den seiner Ethik vorangegangenen Schriften gesagt hatte.

Die Natur des menschlichen Körpers, deren Kenntniss zur Kenntniss der Natur seiner Seele erforderlich sei, wolle er jedoch hier nicht erklären, fährt Spinoza an der obigen Stelle fort, auch sei es zu dem, was er beweisen wolle, nicht nöthig. Das sage er jedoch im allgemeinen, je geschickter ein Körper vor andern sei, mehreres auf einmal zu vollführen, oder zu dulden, um desto geschickter sei der Geist desselben, mehreres auf einmal wahrzunehmen; und je mehr die Handlungen eines Körpers von ihm allein abhingen, und je weniger Körper mit demselben im Handeln zusammenstiessen, desto geschickter sei sein Geist zur deutlichen Erkenntniss. Und hieraus könne man entnehmen, was die Vorzüglichkeit eines Geistes vor dem andern heisse, und zugleich den Grund, warum wir nur eine verwirrte Kenntniss unseres Körpers hätten, und anderes mehr, was er in dem folgenden ausführen werde. Deswegen habe er es der Mühe werth gehalten, dieses genauer aus einander zu setzen und zu beweisen, dazu aber sei nöthig, einiges von der Natur der Körper vorauszuschicken.

In kurzen Umrissen lassen wir diese Lehre hier folgen.

Den Axiomen, dass alle Körper bewegt seien oder ruhend, dass jeder Körper bald langsamer bald schneller bewegt werde, folgt der erste Lehnsatz, dass die Körper in Rücksicht der Bewegung und Ruhe, der Geschwindigkeit und Langsamkeit, nicht aber in Rücksicht auf die Substanz verschieden seien. Dies solle aus der Einheit und aus der Unendlichkeit der Substanz, klarer aber aus dem folgen, was er in dem Scholion zur funfzehnten Proposition des ersten Buches gesagt habe. Aus diesem Scholion dürfte aber, wie oben ausgeführt, Niemand mit Gewissheit entscheiden können, ob es sich hier um eine Darstellung der Substanz handele, wie sie von der Imagination vorgestellt werde oder um die Gottheit, deren Wesen eine realiter getheilte Substanz, wenn sie anders nur ewig und unendlich ist, nicht unwürdig sei. Die Sätze des zweiten Buches aber reden bis an dieser Stelle nirgends auch nur im entferntesten von der Imagination, wohl aber von Dingen, die, so wie sie in sich sind, aus den die Gottheit bildenden Attributen hervorgehen. (Schol. prop. 7. II.) Hierdurch ist die Voraussetzung der Imagination für die Vorstellung von der getheilten Substanz ganz entschieden zurückgewiesen, und das, was Spinoza in dem Scholion der funfzehnten Proposition des ersten Buches nur als nicht undenkbar zugelassen hatte, zu seiner eigentlichen Meinung so deutlich gestempelt, dass jeder anderweitige Beweis dafür als überflüssig erscheinen dürfte.

Der zweite Lehnsatz erklärt, dass alle Körper in manchen Stücken übereinstimmen, nämlich darin, dass alle den Begriff eines und desselben Attributes involviren, und darin, dass sie bald langsamer, bald schneller bewegt, überhaupt bald bewegt, bald ruhend sein können. Der dritte Lehnsatz behauptet, dass ein bewegter oder ruhender Körper zur Ruhe oder Bewegung determinirt werden müsse von einem andern, der auch zur Bewegung und Ruhe determinirt werden musste von einem andern, und dieser wieder von einem andern und so ins Unendliche.

Nach diesen Sätzen, die nur früher allgemein aufgestellte Sätze auf den konkreten Fall von der ausgedehnten Substanz beziehen, wird die Untersuchung durch eine neue Reihe von Axiomen unterbrochen. Das erste besagt, dass alle Arten, auf

welche ein Körper von einem andern afficirt wird, aus der Natur des afficirten und zugleich aus der Natur des afficirenden erfolgen, so dass ein und derselbe Körper auf verschiedene Art bewegt wird, nach Maasgabe der Verschiedenheit der Natur der bewegenden Körper, und dagegen auch verschiedene Körper von einem und demselben auf verschiedene Weise bewegt werden; das zweite, dass wenn ein bewegter Körper auf einen andern ruhenden stösst, welcher nicht ausweichen kann, jener zurückgeworfen wird, so dass er sich zu bewegen fortfährt, und zwar so, dass der Winkel der Reflexionslinie mit der Ebene des Körpers, auf die er stösst, dem Winkel der Einfallslinie mit derselben Ebene gleich ist.

Alle diese Sätze sollten nur von den einfachsten Körpern handeln, die allein durch Bewegung und Ruhe, Langsamkeit und Schnelligkeit sich von einander unterscheiden. Durch eine zwischen geschobene Definition geht Spinoza zu den zusammengesetzten Körpern über. Hier kommen nun einfache Körper von gleicher oder ungleicher Grösse, wovon bisher noch gar nicht gehandelt war, zusammen, so eingeschlossen von den übrigen, dass sie wechselseitig auf einander liegen, oder, die mit demselben oder mit verschiedenen Graden der Geschwindigkeit bewegt werden, so, dass sie ihre Bewegungen sich wechselseitig auf irgend eine gewisse Weise mittheilen. Diese so wechselseitig vereinigten Körper heissen alle zusammen ein Körper und bilden ein Individuum, welches von den übrigen durch diese Vereinigung der Körper sich unterscheidet.

Nach dem nun folgenden dritten Axiome können die Theile des Individuums oder des zusammengesetzten Körpers, je grösser oder kleiner die Oberflächen sind, mit welchen sie sich wechselseitig berühren, desto schwieriger oder leichter zur Veränderung ihrer Lage gezwungen werden, und desto leichter oder schwieriger demnach kann es bewirkt werden, dass das Individuum selbst eine andere Figur annehme. Deswegen heissen die Körper, deren Theile mit grossen Oberflächen sich berühren, harte, diejenigen, deren Theile aber mit kleinen Flächen sich berühren, weiche, diejenigen endlich, deren Theile unter sich bewegt werden, flüssige Körper. Nun folgten noch vier Lehrsätze, die nur beweisen

sollten, wie ein zusammengesetztes Individuum auf vielfache Weise afficirt, oder vielmehr verändert werden und nichtsdestoweniger seine Natur, d. h. seine Gestalt beibehalten könne. So, wenn einige Körper davon getrennt werden und gleich eben so viele derselben Art an die Stelle derselben rücken, wenn die Theile des Individuums mit Beibehaltung aller Grössen- und Bewegungsverhältnisse grösser oder kleiner werden, so wenn die Theile des Individuums gezwungen würden, die Richtung ihrer Bewegung zu verändern, ohne dass die wechselseitigen Bestimmungen ihrer Bewegungen unter sich eine Aenderung erleiden, so endlich behält das Individuum seine Natur, es möge ruhen oder nach dieser oder jener Richtung bewegt werden, wenn nur jeder Theil seine Bewegung beibehält und den andern in der frühern Weise mittheilt. Und bis hieher seien nur Individuen betrachtet worden, die nur aus Körpern beständen, die allein durch Ruhe und Bewegung, Geschwindigkeit und Langsamkeit unter sich verschieden seien, d. h. die nur aus einfachsten Körperchen zusammengesetzt wären. (Spinoza vergass hier, dass die grösseren und kleineren Flächen der Theile harter und weicher Körper entweder schon zusammengesetzte Theile oder Grössenverschiedenheiten der einfachsten Körper nothwendig fordern.) Wenn wir nun ein anderes Individuum, zusammengesetzt aus mehreren verschiedenartigen Individuen dächten, so würden wir finden, dass auch dieses auf verschiedene andere Weisen afficirt werden, und seine Natur beibehalten könne. Denn weil jeder Theil desselben aus mehreren Theilen zusammengesetzt sei, so würde jeder Theil, ohne Veränderung seiner Natur, bald langsamer, bald schneller bewegt, und folglich seine Bewegungen bald schneller, bald langsamer den übrigen mittheilen können. Dächten wir ferner eine dritte Art der Individuen, aus diesen Individuen der zweiten Art bestehend, so würden wir finden, dass auch diese auf viele andere Weisen afficirt werden, und dennoch ihre Natur beibehalten könnten. Und wenn wir so in's Unendliche fortschritten, würden wir leicht einsehen, dass die ganze Natur Ein Individuum sei, dessen Theile, d. i. alle Körper auf unendliche Weise ohne irgend welche Veränderung des Ganzen sich verändern. Dieses nun würde er, wenn es sein Vorsatz gewesen wäre, vom Körper insbesondere zu handeln, weitläuftiger haben

erklären und beweisen müssen. Er habe aber schon gesagt, dass er etwas anderes wolle, und dieser Dinge nur Erwähnung thue, weil er aus denselben das, was zu beweisen seine Absicht sei, leicht ableiten könne.

War nun seine Absicht blos darauf beschränkt, an alle diese, seiner Naturphilosophie entlehnten Sätze die Postulate zu knüpfen, in denen er lehrt, dass der menschliche Körper aus vielen, sehr zusammengesetzten Individuen bestehe, von denen einige flüssig, andere weich, noch andere hart seien, die von den äusseren Körpern auf viele Weise afficirt werden könnten, dass er ein Individuum sei, welches zu seiner Erhaltung vieler anderen Körper bedürfe, um von diesen gleichsam immer aufs neue wiedererzeugt zu werden, in welchen die Fläche eines flüssigen Theiles, wenn er durch einen äussern Körper determinirt werde, oft auf einen weichen zu stossen, die Fläche desselben ändern und ihm gewisse Spuren des äusseren anstossenden Körpers eindrücke, dass er ein Körper sei, der die äusseren Körper auf viele Weisen bewegen, und auf mancherlei Art in sie wirken könne? Dann freilich war Spinoza so alltäglich seicht, so Cartesianisch materiell, dass sich dergleichen Sätze mit den in ihm gesuchten und auch gefundenen, alles Unbegreifliche weit überflügelnden Anschauungen auf keine Weise vertragen konnten. Dann erforderte es allerdings die Klugheit, von dieser ausführlichen Darlegung gar nicht zu sprechen, sie als etwas zu betrachten, was gar nicht in Spinoza's Ethik sich finde. Schlimm ist es dabei, dass diese Sätze durch ein solches Ignoriren nicht aus der Ethik selber verschwinden, dass sie durch den Zweck, den Spinoza eigentlich mit ihnen verfolgte, eine viel bedeutendere Stellung erhalten, und als innig verschwistert mit seinem gewiss nicht ohne Ueberlegung ausgearbeiteten Gedankenkreise sich beweisen. Denn nicht nur die Natur der Imagination, sondern auch die des unendlichen Intellektus sollte dadurch begründet werden, dieser, nicht jene erforderte ein vielfaches Geschehen, durch welches die Natur des Ganzen nicht die mindeste Veränderung leide. Nur als ein verstümmelter Intellektus, aus zerrissenen Ideen, aus falsch gedeuteten, an sich aber nothwendigen und deswegen richtigen Folgen der Wechselwirkung denkender Wesen sollte die Imagination erscheinen, begründet in

einer realen Theilung der denkenden Substanz und in einer Modifikation ihrer Theile durch einander, im strengsten Parallelismus mit der realen Theilung der ausgedehnten Substanz und der daraus mit Hilfe der Bewegung hervorgehenden Modifikation ihrer Theile. Die Imagination war Folge der getheilten denkenden Substanz, und zwar zu offenbar, als dass man Spinoza den Fehlschluss zutrauen dürfte, der die Imagination zum Grunde der Vorstellung von der Theilung der Substanz machte. Deswegen ist es von grosser Bedeutsamkeit, dass er da, wo er davon redet, im Scholion zur 15ten Proposition des ersten Buches, schon eine andere Ansicht als nicht undenkbar angedeutet hatte.

Und schon dasjenige, was Ludwig Meyer im Auftrage Spinoza's in der Vorrede zur geometrischen Beweisführung der Cartesianischen Naturphilosophie gesagt hatte, sollte die Andeutungen dieser Ansicht Spinoza's enthalten. Denn in einem Briefe aus dem Jahre 1665 schrieb Wilhelm von Blyenberg folgendermaassen an Spinoza: „der vierte Punkt ist, was Du unter den Worten verstehest, die L. M. in der Vorrede in Deinem Namen geschrieben hat, nämlich: da unser Auktor zwar zugiebt, es sei in der Natur der Dinge eine denkende Substanz, doch leugnet, sie konstituire das Wesen des menschlichen Geistes, sondern feststellt, dass, wie die Ausdehnung durch keine Schranken begrenzt sei, so werde auch das Denken durch keine Grenzen eingeschlossen, und, wie der menschliche Körper nicht absolut, sondern nur nach den Gesetzen der ausgedehnten Natur durch Ruhe und Bewegung determinirte Ausdehnung sei, so sei auch der Geist oder die menschliche Seele nicht absolut, sondern durch die Gesetze der denkenden Natur, durch die Ideen auf bestimmte Weise determinirtes Denken, welches nothwendig da als seiend erkannt werde, wo der menschliche Körper zu sein anfange.“

„Hieraus scheint zu folgen, dass, so wie der menschliche Körper aus tausend Körperchen zusammengesetzt ist, auch der menschliche Geist aus Tausenden von Gedanken (Geistern) bestehe, und, wie der menschliche Körper in jene Tausende wieder wird aufgelöst werden, aus denen er zusammengesetzt wurde, so werde auch unsere Seele, wenn sie den Körper verlässt, in eben so viele Gedanken aufgelösst werden, aus denen sie bestand; und wie die

aufgelösten Theile unseres Körpers nicht weiter vereinigt bleiben, sondern andere Körper sich zwischen sie einschieben, so scheint auch zu folgen, dass mit Auflösung unserer Seele jene unzähligen Gedanken, aus denen sie bestand, nicht länger verbunden bleiben, sondern sich zerstreuen; und wie die aufgelösten Körper zwar bleiben, aber nicht als menschliche, so werde durch den Tod unsere denkende Substanz zwar aufgelöst, aber doch also, dass die Gedanken oder die denkenden Substanzen bleiben, jedoch nicht als solche, als welche sie menschliche Seele genannt wurden. Daher scheint es mir, als wenn Du behauptetest, die denkende Substanz des Menschen werde verändert und aufgelöst, wie die Körper, ja einige könnten, so wie Du von den Gottlosen, wenn ich nicht irre, versicherst, ganz untergehen, und gar keine Gedanken übrig behalten. Und wie der seelige Deskartes nach Meyers Ansicht nur voraussetzt, der Geist sei absolut denkende Substanz, so machst Du und L. M. grösstentheils, wie mir scheint, auch nur Voraussetzungen; desswegen kann ich in diesem Punkte Deine Meinung nicht klar erkennen."

Spinoza antwortete auf dieses Schreiben mit folgenden wohl zu erwägenden Worten: „Mein Herr und Freund, als ich Deinen Brief vom 27sten März empfing, stand ich im Begriff, nach Amsterdam zu reisen. Darum liess ich ihn, als ich ihn zur Hälfte gelesen, zu Hause, um ihn nach meiner Rückkehr zu beantworten, in der Meinung, er enthalte nichts als Fragen, die sich auf unseren früheren Streitpunkt bezögen. Als ich ihn jedoch nachher durchlas, fand ich in ihm etwas ganz anderes enthalten, nicht nur die Aufforderung, dasjenige zu beweisen, was ich in der Vorrede meiner geometrischen Beweisführung der Cartesianischen Prinzipien hatte schreiben lassen, und zwar nur zu dem Zwecke, um jedem meine Meinung anzudeuten, nicht aber um sie zu beweisen, und die Menschen davon zu überzeugen; sondern dass derselbe auch einen grossen Theil der Moral, die, wie jeder weiss, auf Metaphysik und Physik gegründet werden muss, erfordere. Deswegen konnte ich mich nicht überwinden, Deinen Anforderungen Genüge zu leisten, sondern wollte eine Gelegenheit abwarten, Dich freundschaftlichst persönlich zu bitten, von Deiner Forderung abzustehen, Dir die Gründe meiner Weigerung darzu-

legen, und zu zeigen, dass jene gar nichts zur Lösung unseres ersteren Streitpunktes beitrage, sondern zum grossen Theile von der Entscheidung jenes Streites abhänge. Es ist also weit gefehlt, dass meine Ansicht von der Nothwendigkeit der Dinge ohne diese Sätze nicht verstanden werden könne, vielmehr können diese nicht eingesehen werden, bevor jene nicht vorher verstanden ist. Bevor aber noch eine solche Gelegenheit sich mir darbot, wurde mir in dieser Woche Dein zweites Schreiben übergeben, aus welchem einiger Unwille über mein langes Zögern hervorzugehen scheint. Und deswegen war ich gezwungen, dieses wenige Dir zu schreiben, um Dich mit meiner Absicht und meinem Vorsatze, wie ich es eben gethan habe, bekannt zu machen. Ich hoffe, Du werdest bei reiflicher Ueberlegung der Sache aus freien Stücken von Deinem Verlangen abstehen, und dennoch Dein Gemüth mir günstig bewahren. Ich von meiner Seite werde nach meinen Kräften in allem mich beweisen, als u. s. w.*)"

Wären die von Blyenberg gezogenen Folgerungen durchweg falsch gewesen, und nicht vielmehr darin eine ganz mit den Ansichten Spinoza's übereinstimmende Interpretation der in jener Vorrede angedeuteten Gedanken enthalten, so wäre Spinoza's Antwort gewiss ganz anders ausgefallen. So wies er nur einen unnützen Streit zurück, über Ansichten, denen durch einen solchen Streit kein überzeugendes Gewicht ertheilt werden konnte, sobald die Erkenntniss derselben nicht schon diese Ueberzeugung von ihrer Richtigkeit in ihrem unmittelbaren Gefolge hatte.

Zu bemerken ist übrigens, dass Spinoza die einfachsten Theile der ausgedehnten und der denkenden Substanz nicht mit dem Namen der Individuen belegt hat, sondern dieses Wort erst für die aus der Zusammensetzung derselben hervorgehenden Körper vindicirte. Der Grund hievon ist nicht schwer darin zu erkennen, dass er nur von Einer unendlichen ausgedehnten Substanz sprechen wollte, und nicht von unendlich vielen ausgedehnten Substanzen, für deren Inbegriff er dann, indem das Wort Substanz nur zur Bezeichnung eines allgemeinen Begriffes, einer Abstrak-

*) Ep. 37. 39.

tion gedient haben würde, ein anderes Wort hätte wählen müssen. Wer indessen der Deduktion der festen, ewigen und einfachen Elemente aller Dinge in dem Traktatus von der Verbesserung der Einsicht genau folgt, der wird erkennen, das der Streit, ob diese einfachsten Theile der Substanz auch Individuen genannt werden dürften, auf einen blossen Wortstreit hinausläuft. Dass sie es sind, und nach Spinoza's Ueberzeugung sein sollten, kann füglich nicht mehr als zweifelhaft erachtet werden, denn während sich kaum einige sehr entfernte, und leichter anders zu deutende Anspielungen finden, dass Spinoza vielleicht bisweilen daran gedacht habe, das durch die Bewegung in den Substanzen hervorgehende Geschehen aus der Gesammtheit aller Theile derselben zu deduciren, so sprechen doch diejenigen Stellen, welche sich an eine absolute Position der einzelnen in ewiger Bewegung begriffenen und in diesen Bewegungen nach nothwendigen Gesetzen sich modificirenden Theile lehnen, zu deutlich gegen jede Vermuthung, Spinoza sei nicht dazu gekommen, hierüber in seinen Gedanken abzuschliessen.

Nachdem Spinoza in den so eben erwähnten Posthumaten einige Hauptsätze aus der Theorie des menschlichen Körpers herausgerissen hatte, benutzte er dieselben sogleich, in den nachfolgenden Propositionen die denselben entsprechenden Sätze der Geister- oder Seelenlehre daran zu knüpfen, es dem Leser überlassend, die denselben nothwendig voranzuschickenden Lehren nach Massgabe der aus seiner Theorie entlehnten Axiome so zu ergänzen, wie es der Paralellismus zwischen der ausgedehnten und der denkenden Substanz erforderlich machte. So schliesst sich die vierzehnte Proposition, dass der menschliche Geist fähig sei, vieles wahrzunehmen, und desto fähiger, auf je mehrere Weisen der Körper desselben disponirt werden könne, an die Posthumata, dass der menschliche Körper die äusseren Körper auf vielfache Weise bewegen, und auf vielfache Weise sie disponiren, und dass die Theile des menschlichen Körpers auf vielfache Weise von äussern Körpern afficirt werden könnten, ebenso die funfzehnte Proposition, dass die Idee, welche das formale Sein des menschlichen Geistes konstituire, nicht einfach, sondern aus sehr vielen Ideen zusammengesetzt sei, und die sechszehnte, dass die Vor-

stellung einer jeden Weise, auf welche der menschliche Körper von äussern Körpern afficirt wird, die Natur des menschlichen Körpers und dieser äussern Körper involviren müsse. Auf gleiche Weise knüpften sich die siebzehnte und achtzehnte Proposition an jene Lehrsätze, und entwickelten die Natur des Gedächtnisses aus den Umständen, dass, wenn der menschliche Körper auf irgend eine Weise afficirt sei, welcher die Natur eines äusseren Körpers involvire, der menschliche Geist diesen äussern Gegenstand so lange als wirklich und gegenwärtig betrachten werde, bis der Körper auf eine Weise afficirt würde, welche die Existenz oder Gegenwart jenes äussern Körpers ausschliesse, und dass, wenn der menschliche Geist von zweien oder mehreren Körpern einmal zu gleicher Zeit afficirt worden, er sich sogleich des andern erinnern werde, sobald er einen derselben sich in der Einbildung wieder vorstelle. Hier fingen die weichen und flüssigen Theile des Körpers mit den fortdauernden Oscillationen der einmal angestossenen Flächen ihre merkwürdige Rolle an zu spielen, und dem Reiche des Denkens eine Ausdehnung zu geben, für die in der ausgedehnten Welt die entsprechenden Thatsachen durch konsequentes Denken nicht gefunden werden können. Die Vorstellungen von den Ideen und die Vorstellungen von den Vorstellungen der Ideen nebst allen möglichen Erweiterungen dieser Reihen könnte man zwar in immer komplicirteren Formen der Körperwelt suchen; entspräche hier aber auch die blosse Form des Körpers neben dem Körper der Vorstellung von der Idee desselben, so ergiebt sich doch eine Form der Form und eine Form von der Form der Form als eine blosse, ganz bedeutungslose Gedankenspielerei, die schon deswegen hätte zurückgewiesen werden müssen. Der Gegenstand selbst brachte hier Unklarheiten mit sich, die sich dem Auge Spinoza's um so leichter versteckten, je weniger es ihm bei seiner philosophischen Scheu vor weiterer Verfolgung unendlicher Reihen darauf ankam, diesen Gegenstand tiefer zu durchdringen, und je leichter er seine Leser mit der Andeutung der zwanzigsten Proposition des zweiten Buches befriedigen zu können glaubte, dass es in Gott eine Idee oder Kenntniss von dem menschlichen Geiste nothwendig gebe, die in Gott auf dieselbe Weise folge, und zu Gott sich eben so verhalte, als die Idee oder die Kenntniss des menschlichen Körpers.

Bevor jedoch die Psychologie Spinoza's an diesem Faden wieder aufgenommen wird, ist es nothwendig, diejenigen Ergänzungen derselben anzudeuten, welche durch den Parallelismus zwischen Ausdehnung und Denken vorausgesetzt wurden.

Der ausgedehnten Substanz tritt hier zuvörderst die denkende Substanz in gleicher Selbstständigkeit gegenüber, und es muss hier an jene feine und durchsichtige Materie erinnert werden, welche schon in jener so folgenreichen Unterhaltung Spinoza's mit den beiden Jünglingen ihre Rolle spielte.

Die Annahme aber, dass die ausgedehnte Substanz das Subject des Vorstellens sei, zerreisst den Parallelismus zwischen dem selbstständigen Denken und der selbstständigen Ausdehnung, der sich zu klar ausspricht, als dass man denjenigen beistimmen könnte, welche, wie der deutsche Uebersetzer von Coler's Lebensbeschreibung Spinoza's, die Lehre Spinoza's zu einem reinen Materialismus machen wollten. Eine, den Attributen selbst zum Grunde liegende Substanz als dieses Subject mit noch mehreren anzunehmen, verbieten die obigen Entwickelungen der Selbstständigkeit der Ausdehnung und des Denkens, deren Richtigkeit gerade durch nichts besser bewiesen wird, als durch die Psychologie Spinoza's und durch das mangelnde direkte Bewusstsein der denkenden Substanz von sich selber. Deutlicher konnte Spinoza durch nichts beweisen, dass er dasjenige, was er als einige Substanz neben, und, um sich der Denkweise des philosophischen Pöbels zu akkommodiren, sogar vor die Attribute setzte, für nichts anderes als für eine blosse Fiktion gehalten wissen wollte.

Da nach Spinoza nur Gleiches auf Gleiches wirken konnte, so war aus dem Gegensatze der denkenden Substanz zur Ausdehnung, wie immer auch derselbe vorgestellt werden möchte, kein Grund gegen eine zwar innige aber sonst ganz erfolglose Vereinigung derselben mit der Ausdehnung zu befürchten. Sie existirte nicht neben dieser, sondern zugleich mit ihr in einem von beiden zu konstituirenden, oder vielmehr eben so ewig als beide durch sie konstituirten Wesen, der Gottheit. So wie das Wesen der ausgedehnten Substanz in der Ausdehnung bestand, so bestand das Wesen der denkenden Substanz in dem Denken. Dies war kein Bewusstsein der denkenden Substanz von sich selber,

denn dieses würde Spinoza nimmermehr zur Erkenntniss einer an sich seienden Körperwelt geführt, sondern bei dem Forschen nach einer Erklärung und Denkbarkeit einer solchen, unmittelbar in den Idealismus getrieben haben. Alles, was die Körperwelt formaliter enthielt, und nichts darüber, sollte objectiv im Denken existiren, darum hatte das Denken, wenn es überhaupt durch Vorstellen und Bewusstsein zu erklären ist, kein unmittelbares Bewusstsein von sich selber, sondern nur von der Körperwelt und allem, was sich darin bewegte. Ein Subject für dieses Vorstellen und Bewusstsein war nöthig, da aber die ausgedehnte Substanz dieses Subject nicht sein konnte und durfte, eben so wenig als ein drittes Wesen, das weder Ausdehnung noch Denken seiend, zu beiden in dem Verhältnisse des Subjects zu seinen Attributen, wie es gewöhnlich gedacht wird, stand, so musste eine denkende Substanz angenommen werden, die nicht sich selbst unmittelbar weiss, wohl aber auf ihr Dasein von ihrem Bewusstsein einer an sich seienden Körperwelt mit Nothwendigkeit zurückschliesst, oder zur Erklärung dieses Bewusstseins die absolute Position einer solchen denkenden Substanz nothwendig macht. Dass dieses aber Spinoza's Ansicht war, als er die Ethik schrieb, geht daraus hervor, dass er nicht nur in dem zweiten Buche von einer Kenntniss des Geistes von sich selber spricht, die nur aus der Kenntniss von den Affektionen des Körpers hervorgeht, sondern auch in dem fünften Buche, wo ihm alles auf die adäquate, klare und deutliche Kenntniss des Geistes von sich selber ankommt, keine andere kennt, wie überhaupt keine andere adäquate Kenntniss anerkannt hat, als diejenige, die aus der Kenntniss des Menschen von dem Wesen seines Körpers unter dem Titel der Ewigkeit (sub specie aeternitatis) hervorgeht*).

Wie die ausgedehnte Substanz, so muss auch die denkende Substanz als getheilt in einfachste Theile angenommen werden, und zwar als realiter getheilt, wiewohl nicht als durch dazwischen liegendes Vakuum gesondert. Diese einfachsten Theile der denkenden Substanz sind die Seelen, die zu den einfachsten Körpern gehören, und aus deren Vereinigung nach nothwendigen Gesetzen des Automatismus die Seelen der übrigen Körper hervorgehen,

*) V. Prop. 29. und Dem. prop. 31. Eth. V.

ganz wie die Körper der Natur aus Vereinigungen der einfachsten Körper nach den ewigen Gesetzen des Automatismus sich ergeben. In diesem Sinne ist Geist, Seele und Idee als identisch bei Spinoza anzunehmen. Diese Seelen sind die Träger der Vorstellungen, die zuvörderst jede von dem Körper hat oder von dem formalen Objecte, zu dem sie in Folge der absoluten Setzung als objectiver Gegenstand gehört: in ihrer Vereinigung werden sodann diese Seelen, als Seelen eines zusammengesetzten Körpers, die Träger der Vorstellungen, welche den wechselseitigen Affektionen der die Körper selbst bildenden Theile entsprechen, sie erzeugen diese Vorstellungen vermittelst Bejahung und Verneinung, die der Bewegung und Ruhe in den einzelnen Theilen des Körpers korrespondiren. Hier hatte Spinoza sich von seiner Phantasie überflügeln lassen, denn wenn der Automatismus der Seelenwelt aus der Bewegung der Ideen hervorgehen sollte, wie er denn in der That unter solcher Voraussetzung nicht anders konnte, so waren Bejahung und Verneinung, nur der Gegenwart oder der Abwesenheit der Ideen selbst entsprechend, Folge jener Bewegungen der Ideen, und konnten weder mit ihnen identificirt, noch als deren Analoga betrachtet werden. — Die Leichtigkeit, mit welcher sich Bejahung und Verneinung in dem Denken der Ruhe und der Bewegung im Interesse des Parallelismus beider gegenüberstellen liessen, war freilich nur so lange vorhanden, als keine weitere Entwickelung zu den Fragen führte, was denn in der Bejahung und Verneinung den verschiedenen Richtungen und den verschiedenen Geschwindigkeiten entsprechen möchte. An diesem Punkte musste die Psychologie Spinoza's scheitern, weil hier die Analogie nicht weiter getrieben werden konnte.

Auf diese Vorstellungen von den formalen Gegenständen, die von den Ideen oder Seelen getragen werden, bezieht sich die dritte Definition des zweiten Buches, welche unter Idee diejenige Wahrnehmung versteht, welche der Geist bildet, weil er ein denkendes Wesen ist. Wiewohl nun unter den Definitionen sich keine für den Begriff des Geistes findet, so hat doch an vielen Stellen Spinoza die Lehre ausgesprochen, dass der Geist von den Ideen konstituirt werde. (Prop. 13. II.) Substituirt man diesen Ausdruck für Seele in die Definition der Idee, so fällt daraus das Subjekt, welches die Ideen oder Vorstellungen haben soll, ganz fort,

und die Idee wird dasjenige, was die Vereinigung der Ideen hat, deswegen, weil sie denkende Wesen sind. Dass es hier sich aber nicht um die Vereinigung der Ideen, als alleinigem Grund irgend welcher Vorstellung handelt, geht daraus hervor, dass Spinoza auch einfachste Seelen kennt, denen doch das Vorstellen als denkenden Wesen zukommt, deswegen muss zugestanden werden, dass das Wort Idee von Spinoza in doppelter Bedeutung, einmal für Seele und dann für die von ihr gebildete Vorstellung gebraucht wurde, wenn man nicht vorzieht, dieser Definition eben so wenig Bedeutung und Gewicht zu ertheilen, als den Definitionen des ersten Buches zuertheilt werden musste. Die übrigen Sätze des zweiten Buches machen eine solche Unterscheidung zur so nothwendigen Voraussetzung, dass über die Zulässigkeit oder Unzulässigkeit derselben gar kein Streit weiter kann erhoben werden.

Die Vorstellung nun, die die einfachste Idee, das Element der denkenden Substanz, von ihrem Körper hat, ist adäquat und wahr, denn diese Vorstellung zu haben, darin besteht das Wesen der denkenden Substanz. In den aus den einfachsten Ideen zusammengesetzten Seelen bildet nun die Summe dieser einfachsten Vorstellung, verbunden mit dem vollendeten Vorstellen, welches den Bewegungen der Theile des ihr zugehörenden Körpers entspricht, den Inbegriff der adäquaten Kenntniss; das Vorstellen aber, welches denjenigen Bewegungen der Theile entspricht, welche durch äussere Körper veranlasst wurden, die also deswegen nur als ein unvollständiges Geschehen erscheinen, bildet das inadäquate Wissen, die Imagination. Jenes adäquate Wissen mit einer freilich nur erschlichenen Ergänzung, tritt der Imagination als Intellektus gegenüber. Der Intellektus nämlich begnügt sich nicht mit der adäquaten Kenntniss der Körperwelt, sondern besitzt eine eben so adäquate Kenntniss der Seelenwelt, beides in Folge der aus den adäquaten Ideen sich ergebenden adäquaten notiones communes, vermittelst deren der Intellektus von der adäquaten Kenntniss des formalen Wesens einiger Attribute der Gottheit zur adäquaten Kenntniss des Wesens der Dinge vorwärts schreitet. (Sch. 2. prop. 40. Eth. II. Prop. 30. Eth. I.) Wenn Spinoza von dem Intellektus in dieser Beziehung redet, so stellt sich das Verhältniss desselben zu andern Arten der Erkenntniss folgendermaassen dar.

Die cognitio reflexiva des tractatus de emendatione intellectus führte zu den beiden Arten der Definitionen unerschaffener Dinge, als nothwendiger Ergänzung des vom Parallelismus der Ausdehnung und des Denkens ausgehenden Philosophirens, und, von diesen Definitionen, als den ersten und einfachsten Elementen aller Dinge, führte die cognitio intuitiva die Ergänzung des Gedankenkreises in der entgegengesetzten Richtung zur adäquaten Erkenntniss des Wesens der Dinge aus der adäquaten Erkenntniss der Natur der beiden Attribute der Gottheit, der Ausdehnung und des Denkens, als der aus einfachsten Elementen bestehenden Substanzen.

Während der Intellektus sich bei Spinoza der Imagination scheinbar sehr schroff gegenüberstellt, zerspaltet er so sich in die Vernunft und in das intuitive Wissen, deren Sonderung bedenklich ist, weil sie zur Milderung des schroffen Gegensatzes zwischen dem Intellektus und der Imagination nöthigt. Die fragmentarische und unsystematische Bearbeitung der Psychologie, wie sie die Ethik darbietet, macht die Erörterung dieses Gegenstandes sehr schwierig. Die ersten Schritte leiteten ihn zu der Erklärung, dass der Geist des Menschen, so oft er die Dinge auf gewöhnliche Weise auffasse, weder von sich, noch von dem Körper, noch von den äusseren Gegenständen eine adäquate, sondern nur eine verwirrte und verstümmelte Kenntniss habe.

Den Uebergang zur adäquaten Kenntniss bereitete er sich durch die siebenunddreissigste Proposition des zweiten Buches, in welcher der Satz wiederholt wurde, dass dasjenige, was allen Dingen gemein, was auf gleiche Weise in dem Theile wie in dem Ganzen sei, keines Einzeldinges Wesen konstituire. Dieser Satz stützte sich auf das falsche erste Axiom des zweiten Buches, dass das Wesen des Menschen nicht die nothwendige Existenz involvire, d. h. dass es nach der Ordnung der Natur so wohl geschehen könne, dass dieser und jener Mensch existire, als dass er nicht existire. Spinoza hatte darin die Begriffe der Aeternität und der Nothwendigkeit, wie er sie selber bestimmt hatte, verwechselt. Denn da alles nach nothwendigen Gesetzen geschieht, der Zufall in der Natur aber nirgend eine Stelle findet, so muss auch das Dasein dieses oder jenes Menschen nothwendig und vollständig determinirt sein, und wenn dennoch das Gegentheil

davon durch das Axiom ausgesprochen werden sollte, so bewies es eben dadurch seine Falschheit. Gehörte also auch nach Berichtigung dieser Hypothese jedes Einzelnding nothwendig zur Substanz, zwar nicht in sofern sie ganz losgerissen von allen ihren Modifikationen, sondern, wie sie nicht anders kann, mit allen ihren nothwendigen Modifikationen aufgefasst wird, so folgte gerade das Gegentheil aus dem Beweise der Proposition selber, und wie es auch dem logischen Bewusstsein als richtig sich aufdrängt, dasjenige, was allen Dingen gemein, was auf gleiche Weise in den Theilen wie in dem Ganzen ist, gehört zu dem Wesen jedes einzelnen Dinges. Spinoza hatte sich durch die unselige Einheit der Substanz diese unnöthige Schwierigkeit bereitet; sie wäre verschwunden, wenn nicht der Inbegriff aller einfachsten Elemente eines Attributes, sondern jedes derselben Substanz genannt wäre. Dasjenige nun, was allen Dingen gemein ist, kann nach der achtunddreissigsten Proposition des zweiten Buches nicht anders als adäquat gedacht werden, und begründet nach dem Corollarium derselben Proposition diejenigen Vorstellungen und Begriffe, die allen Menschen gemeinschaftlich sind.

Zweideutig scheint die neununddreissigste Proposition desselben Buches diesen Grundsatz auch auf die daraus hervorgehenden Affektionen der Körper unter einander auszudehnen, wenigstens erhält sie diese Ausdehnung, die nicht in ihr liegt, indem sie von der adäquaten Vorstellung desjenigen spricht, was allen denjenigen Körpern, welche den menschlichen Körper zu afficiren pflegen, mit diesem gemein sei, durch die Beweisführung, die von Vorstellungen der Affektionen spricht, welche an dieses Gemeinschaftliche sich knüpfen. So konnte sich dann hieran die vierzigste Proposition mit der gleichsam als Axiom klaren Behauptung (denn die Beweisführung beginnt mit einem patet) anschliessen, dass alle diejenigen Vorstellungen, die in der Seele aus adäquaten hervorgingen, auch adäquat seien.

Wie nun Spinoza in dem dieser Proposition hinzugefügten Scholion von den allgemeinen und ihnen ähnlichen und verwandten Begriffen handelt, ist schon im dritten Abschnitte auseinandergesetzt worden. In diesem Scholion bezieht er sich auf die dort benutzte Abhandlung, und was er dort von den Arten der

Definitionen und den ihnen entsprechenden einfachsten Elementen der Dinge sagt, muss hier als nothwendige Ergänzung der Ethik betrachtet werden, und erst alle sich dort vorfindenden Erörterungen müssen die Natur des Intellektus in dem Sinne der Ethik und der daran sich knüpfenden intuitiven Kenntniss, klar und deutlich zu erkennen geben. Die Natur der notiones communes, wie sie bei Spinoza ganz eigenthümlich hervortreten, sich knüpfend an die Arten der Definitionen unerschaffener Dinge, d. h. der einfachsten und ewigen Elemente der Dinge, wird in der Ethik nicht weiter entwickelt. Für sie war hinreichend im Traktate von der Verbesserung der Einsicht gesorgt worden.

In dem oben citirten Scholion führt Spinoza die transscendentalen Begriffe, Ding, Wesen u. s. w. zurück auf die aus der Masse der gleichzeitig vorhandenen Bilder hervorgehenden Verwischung der Einzelnheiten. Er redet dabei noch von vielen andern Gründen, aus denen die Natur dieser Begriffe entwickelt werden könnte, aber eben dieser scheinbare Reichthum an Gründen, mit welchen hier ein nutzloser Prunk getrieben wird, deutet auf eine so offenbare Armuth, dass es kaum nöthig ist, auf die nahe Verwandtschaft dieser verwirrten Begriffe des Wesens, des Dinges mit denen der Essenz, der Existenz und allen, die an diese sich knüpfen, hinzudeuten, um die Oberflächlichkeit der Gedanken Spinoza's auf noch grellere Weise zu bezeichnen.

Von den allgemeinen und transscendentalen Begriffen werden sodann noch die universellen Begriffe, Pferd, Mensch u. s. w. unterschieden, hervorgehend aus demjenigen, was an vielen Dingen als übereinstimmendes wahrgenommen werde. So unvollkommen diese rohen Versuche auch waren, so verdienen sie doch als die ersten, welche einen ganz entschiedenen Bruch mit derjenigen empirischen Psychologie, welche man aus den Lehren des Aristoteles gezogen hatte, nothwendig machten, um für ein wirklich rationelles Wissen in diesem Gebiete Raum zu schaffen, eine ganz vorzügliche Achtung. Das grosse Ziel Spinoza's war, aus einfachsten Vorstellungen nach nothwendigen Gesetzen den ganzen Gedankenkreis und das ganze Gedankenspiel des Menschen zu konstruiren, und sein glücklicher Genius, der ihn auch an einer andern Stelle die Wahrheit beinahe errathen liess, führte ihn dabei

zu Sätzen, die, obgleich durchweg falsch, dennoch eine gewisse grobe Aehnlichkeit mit den Lehren der wahren Psychologie besitzen. Denn die transscendentalen und universellen Begriffe Spinoza's bilden sich wirklich aus den sinnlichen Wahrnehmungen des Menschen durch eine Art von Vermischung, zu der freilich die im Körper vorhanden sein sollenden Bilder nichts beitragen, sondern deren Gesetze allein in den Gegensätzen der Vorstellungen liegen.

Es war nicht schwer, bei einer genauern Würdigung der erfahrungsmässigen, psychologischen Thatsachen, sobald sie nur mit einem vorurtheilsfreien Auge betrachtet wurden, ein solches Verhältniss der Vorstellungen zu errathen, obgleich weitere glückliche Resultate dadurch unmöglich gemacht wurden, dass sie nur zu gut zu einer solchen Hypothese von dem Wesen des Denkens passten, als Spinoza im strengsten Parallelismus zur Naturphilosophie des Cartesius entwerfen wollte. Vergleicht man nun die allgemeinen, transscendentalen und universellen Begriffe Spinoza's mit seinen drei Arten der Erkenntniss, der Imagination, der Ratio und dem intuitiven Wissen, so fallen nach seinen ausdrücklichen Aeusserungen die transscendentalen und universellen Begriffe der Imagination anheim, die allgemeinen aber bleiben der Ratio überlassen. Das intuitive Wissen geht ganz leer aus, oder es identificirt sich vielmehr mit der Ratio. Denn hätte Spinoza in der That die Absicht gehabt, die intuitive Erkenntniss einer Einigen Substanz, von der er ernstlich nichts wissen wollte, einer besondern Erkenntnissquelle zu übertragen, aus ihr die Kenntniss eines Kausalverhältnisses zwischen demjenigen, was er als Attribute der Gottheit, aber selbstständig bestehend und jede Frage nach einem Grunde streng ausschliessend hinstellt, und jener letzten Substanz, ableiten wollen, so hätte er nicht so klar und deutlich behaupten können, dass die ganze Aufgabe des intuitiven Wissens darin bestehe, von der adäquaten Idee des formalen Wesens einiger Attribute Gottes fortzuschreiten zur adäquaten Kenntniss des Wesens der Dinge. (Eth. II. p. 40. S. 2.) Er verspricht, davon weiter unten zu handeln, aber statt sein Versprechen augenblicklich zu lösen, erklärt er die einundvierzigste Proposition, die Imagination als die einzige Quelle des Irrthums, die zweiundvierzigste wirft Ratio

und intuitives Wissen zusammen als diejenigen Arten der Erkenntniss, welche die Unterscheidung des Wahren und Falschen lehren, weil beide adäquate Kenntniss voraussetzen; die vierundvierzigste Proposition sagt aus, dass es zum Wesen der Ratio gehöre, die Dinge als nothwendige und nicht als zufällige zu betrachten, und das zweite Corollarium deutet diesen Ausspruch dahin, dass die Ratio die Dinge sub quadam specie aeternitatis erkenne. Nun könnte man aus diesen Worten vermuthen, dass ratio und intuitives Wissen sich dadurch unterscheiden sollten, dass die Ratio die Dinge nur sub quadam specie aeternitatis, das intuitive Wissen aber die Dinge sub aeternitate erkenne. Spinoza hebt aber in dem Beweise dieses Corollariums die in dem quadam enthaltene Unbestimmtheit auf, indem er diesen Ausdruck identificirt mit der Nothwendigkeit und Zeitlosigkeit dessen, was allen Dingen gemeinschaftlich sein, und deswegen die Wesenheit keines Dinges konstituiren solle. Auch handelt die fünfundvierzigste, sechsundvierzigste und siebenundvierzigste Proposition von einer Kenntniss der unbedingten Aeternität und Ewigkeit Gottes, ohne an das intuitive Wissen zu denken.

Trägt man demnach in das Denken als selbstständige Substanz alle Resultate und Voraussetzungen des Automatismus, wie sie Spinoza nach diesen Erörterungen hineingelegt wissen wollte, um jeden einzelnen Intellektus zu einem Theile des ganzen Intellektus der denkenden Substanz zu machen, der einige Ideen des ganzen Intellektus ganz, andere aber nur zum Theil, von andern aber endlich nur die Resultate ihres mittelbaren Einwirkens haben sollte, so musste der Inbegriff alles Wissens durch den Intellektus bezeichnet werden, aus ihm sonderte sich dasjenige Wissen, was aus der Verwirrung der in zu grosser Anzahl vorhandenen Ideen, was aus den zerrissenen Ideen, und aus der Wechselwirkung zwischen den Ideen der Seele und den Ideen der äussern Dinge, oder zwischen der Seele des Menschen und den Seelen der Dinge hervorging, als Inhalt der Imagination, die ganzen und adäquaten Ideen, mit allem, was aus ihnen nach den nothwendigen Gesetzen der denkenden Substanz in der Seele als Vorstellung und Gedanke sich erzeugte, blieb der Ratio und dem intuitiven Wissen vorbehalten. Das Verhältniss dieser beiden hat Spinoza nicht dunkel

und zweifelhaft gelassen: er bestimmt es auf eine Weise, welche den Schwerpunkt der ganzen Lehre in die Ratio legt, das intuitive Wissen aber auf einige allein aus jenen gefolgerten Sätze zurückführt. Dies geschieht in den Büchern seiner Ethik, welche von den Affekten und der auf ihnen beruhenden Freiheit und Knechtschaft des Menschen handeln.

Zum Behufe dieser Lehre von den Affekten verdirbt er einen vollkommen richtigen Gedanken, um ein Bestreben eines jeden Dinges zum Beharren in seinem Zustande zu erhalten. Die sechste Proposition des dritten Buches lehrt nämlich, dass eine jede Sache, so viel an ihr liege, in ihrem Sein zu beharren strebe. Der Beweis aber erklärt alle Dinge als Modi, durch welche die Attribute Gottes auf bestimmte Weise determinirt ausgedrückt würden, deswegen könne keine Sache etwas in sich haben, wodurch sie zerstört werden, was ihr Dasein aufheben könnte. Denn die Definition einer jeden Sache bejahe ihr Wesen, negire es aber nicht, oder setze das Wesen, hebe es aber nicht auf. (Eth. III. p. 4.) Diese Sätze, verbunden mit dem, was der tract. de emend. intell. über die Erfordernisse der Definition einer unerschaffenen Sache lehrt, besonders mit dem Satze, dass eine solche Definition jede Frage nach einem Grunde zurückweisen müsse, mussten es unmöglich machen, einer solchen Sache ein Bestreben zur Selbsterhaltung beizulegen, so lange sie nur an sich betrachtet wurde. Deswegen handelt der Beweis der sechsten Proposition auch erst davon, dass eine jede Sache allem demjenigen entgegengesetzt werde, was ihr Dasein aufheben könne, und knüpft, wenn auch sehr lose und unbestimmt, das Bestreben zur Selbsterhaltung an diesen Gegensatz und einen gradweisen Unterschied desselben. Die siebente Proposition verwandelt aber dies Bestreben in die aktuale Essenz des Wesens selbst, und die achte erhebt sie zu einer einigen Eigenschaft des Dinges. Ein solches Bestreben zur Selbsterhaltung brauchte Spinoza, um zum Willen und zur Begierde zu gelangen, und durchstrich damit gewissermassen alles, was er von der Identität der Einsicht und des Willens im zweiten Buche der Ethik gelehrt hatte. Dort hatte er in der achtundvierzigsten Proposition zuerst die Freiheit des Willens geleugnet, er hatte mit Kraft darauf hingewiesen, dass jede Willensregung von Gründen bestimmt werde,

und deswegen nie frei genannt werden könne. Aber diese Gründe selbst hatte er in der neunundvierzigsten Proposition an die Bejahung und Verneinung zu knüpfen versucht, welche die Vorstellungen, weil sie Ideen sind, involviren. Er musste aber einsehen, dass Bejahung immer nur Urtheile ergiebt und kein Wollen, und eben, weil dadurch Bejahung und Verneinung unzureichend wurden zur Erklärung der Affekten, war er genöthigt, sich bei der Behandlung derselben in die Arme eines Strebens zur Selbsterhaltung zu werfen, und dieses sogar zu einem absoluten zu machen. Hier war es wieder seine Anhänglichkeit an die Naturphilosophie des Deskart, sein Bestreben, die Psychologie nach Analogie derselben zu entwickeln, die ihn verhinderten, dem richtigen Gedanken in dem Beweise der sechsten Proposition des dritten Buches getreu zu bleiben, d. h, keine Selbsterhaltung ohne eine durch vorhandenen Gegensatz veranlasste Störung zuzulassen, und er mochte sich hiezu um so leichter entschliessen, weil dieser so verdorbene Begriff ihm nun die Brücke zur weiteren Benutzung seines intuitiven Wissens baute, aber auf eine Weise, die es nicht gestattet, demselben eine grosse Bedeutsamkeit zu ertheilen.

Das Bestreben zur Selbsterhaltung wurde als aktuelles Wesen zur Macht des Dinges, und durch die achte Definition des vierten Buches zur Tugend erhoben. Die neunzehnte Proposition desselben Buches machte dann dasjenige, was jeder nach den Gesetzen seiner Natur nothwendig begehrt, zum Guten, das, was jeder auf diese Weise verabscheut, zum Bösen. Die vierundzwanzigste Proposition erklärte das Handeln aus Tugend für das Handeln, Leben und Erhalten seiner selbst nach Leitung der Ratio, und in der sechsundzwanzigsten Proposition trat nun die Erkenntniss als dasjenige auf, was nach Leitung der Ratio allein Gegenstand des aus der Selbsterhaltung hervorgehenden Bestrebens sein dürfe. Die achtundzwanzigste Proposition handelt dann von der Erkenntniss Gottes als dem höchsten Gute des Geistes, ohne nur im entferntesten an ein ihr zum Grunde liegendes intuitives Wissen zu denken, aber erst am Ende des fünften Buches der Ethik folgt die unumwundene Erklärung, dass das intuitive Wissen hervorgehe aus der ratio, dass also diese und keine andere Art der Erkenntnis den Schwerpunkt alles Wissens bilde.

Denn die fünfundzwanzigste Proposition des fünften Buches erklärte zwar das intuitive Wissen für das höchste Bestreben und für die höchste Tugend des Geistes, die achtundzwanzigste aber sagt sogleich, dass dieses Bestreben, diese Begierde nach einer Kenntniss der Dinge in Gemässheit des intuitiven Wissens, nicht aus der Imagination, sondern aus der zweiten Art der Erkenntniss, aus der Ratio hervorgehen müsse. So gelegentlich und fragmentarisch würde Spinoza schwerlich von der intuitiven Erkenntniss geredet haben, wenn ihr in seinem wahren Gedankenkreise die höchste und wichtigste Stellung wirklich zukommen sollte, die ihr ertheilt werden muss, soll dasjenige, was gemeinhin als Spinozismus betrachtet wird, wirklich den Inhalt seiner wahren Gedanken bilden. Nur, weil er sich der Schule der Cartesianer akkommodiren wollte, und in dieser Akkommodation das intuitive Wissen nicht fortlassen durfte, ausserdem aber seine anderweitigen Akkommodationen dadurch befestigen musste, knüpfte er Sätze daran, die er ganz gut aus seiner Ratio ableiten konnte, und wirklich ableitete. Darum macht er gar keinen Versuch, das eigentliche Verhältniss, den innern Zusammenhang zwischen der Ratio und dem intuitiven Wissen zu bestimmen, und berechtigt dadurch zu der Behauptung, dass es ihm eigentlich nur um diejenige Kenntniss zu thun war, deren Grund er in denjenigen allgemeinen Begriffen legte, vermittelst welcher nach Anleitung des tractatus de emendatione intellectus die festen, ewigen und einfachen Elemente aller Dinge sich ergaben. Es war nicht die besondere Erkenntnissquelle eines intuitiven Wissens, sondern nur eine aus der Ratio hervorgehende Vervollständigung der Lehre von jenen einfachsten Grundprinzipien der Dinge, welche den Inbegriff oder die Summe aller einfachsten Elemente der Ausdehnung und des Denkens als ausgedehnte und denkende Substanz zu Bestandtheilen der Gottheit machte, diese aber als konstituirt aus diesen Bestandtheilen, nicht aber als Grund dieser Bestandtheile hinstellte. Die Natura naturans war dieser Inbegriff, der nun bei der absoluten Gleichheit aller Theile, trotz der vielfachen zwischen ihnen stattfindenden Bewegungen derselbe blieb, und als unveränderlich aber nicht als entblösst von aller Individualität betrachtet werden musste, die Natura naturans war von dem Individuum der letzten Ordnung, bestehend aus der ganzen Summe

aller ausgedehnten und denkenden Elemente nicht nur nicht verschieden, sondern mit demselben vollkommen identisch, und die Stellen, an welchen Spinoza scheinbar, wie in dem oben angeführten Briefe an Oldenburg gegen diese Identität protestirte, können und müssen neben denjenigen Stellen, an welchen er diese Identität mit der grössten Klarheit behauptete, als vollkommen gewichtlos betrachtet werden. Denn deutlicher und klarer konnte er nicht sprechen, als er in jenen Briefen gesprochen hatte, der gerade den Satz als seine Eigenthümlichkeit hervorhob, dass Gott alles formaliter gemein habe mit den erschaffenen Dingen. Spinoza kannte demnach keine Substanz, welche als Grund der Attribute der Ausdehnung und des Denkens betrachtet werden sollte, er kannte nur die absoluten Substanzen der Ausdehnung und des Denkens, die ewig waren, und eben deswegen auch seine ewige Gottheit konstituirten, die eben so wenig den Grund der Gottheit, als diese den Grund der unabhängigen, jede Frage nach einem Grunde zurückweisenden Substanzen abgeben konnten. Es ist nicht wahrscheinlich, dass Spinoza die Bewegung in den Substanzen, durch welche diese in ewiger Formveränderung die Wesenheiten der endlichen Dinge begründen sollten, noch weiter zurückgeführt habe, als auf eine ursprüngliche Bestimmung, mittelst welcher die einfachsten Elemente jeder Substanz sich von einander unterscheiden. Es ist nicht wahrscheinlich, dass solche Untersuchungen, falls er sie anstellte, gar keine Spur in seinen uns erhaltenen Werken und Briefen sollten zurückgelassen haben. Deswegen lässt sich mit Gewissheit annehmen, dass Spinoza keinen derartigen Versuch gemacht habe, sondern sich mit denjenigen Sätzen begnügte, welche seinen oben dargelegten Gedankenkreis bilden. In dem 63sten Briefe wurde er gebeten, seine wahre Definition von der Bewegung, und deren Erklärung zu geben, und sich darüber auszulassen, auf welche Weise, da ja die Ausdehnung, in sofern sie nur durch sich aufgefasst werde, untheilbar, unveränderlich sei, so viele und so mannigfaltige Verschiedenheiten der Form in den Partikelchen der Körper a prieri abgeleitet werden könnten. Spinoza weist nähere Erörterung dieses Punktes damit zurück, dass dasjenige, was sich auf Bewegung und auf die Methode beziehe, von ihm noch nicht ordentlich aufgeschrieben sei. Spinoza wollte damit gewiss nicht andeuten,

dass seine Gedanken darüber noch nicht vollendet und abgeschlossen seien, denn jene Briefe wurden nach Vollendung des ersten Buches der Ethik geschrieben, wie ein darin benutztes Citat hinlänglich nachweist. Von der Methode handelt der Traktat de emendatione intellectus, von der Bewegung würde seine Naturphilosophie gehandelt haben, wenn sein früher Tod ihm die Vollendung derselben gestattet hätte. Was aber von seinen Gedanken uns erhalten ist, berechtigt uns zu der Annahme, dass er darin auch nur von einer absoluten Bewegung der festen und ewigen Elemente als nächster und letzter Gründe aller Dinge gesprochen haben würde.

Diese untergeordnete Stellung, welche Spinoza dem intuitiven Wissen beilegt, dieses gänzliche Fallenlassen eines Momentes, ohne welches der Spinozismus nicht kann gedacht werden, beweist zur Genüge, dass Spinoza's Gedanken damit auch nicht die mindeste Verwandtschaft gehabt haben, sondern dass die Hauptumrisse seiner Lehre von denjenigen Sätzen gebildet wurden, welche oben als enthalten in seinen Schriften nachgewiesen wurden. Seine Methode ging aus von dem Satze, dass es in dem Gedankenkreise des menschlichen Geistes Begriffe gebe, die wahr seien, d. h. deren Inhalte, deren objectiven Wesenheit wirkliche Dinge, formale Wesenheiten entsprächen. Dieselbe Methode leitete ihn zu einfachsten Begriffen, als Repräsentanten und konstituirenden Faktoren aller Wahrheit, und mit gleicher Nothwendigkeit zu den ihnen korrespondirenden einfachsten und ewigen Elementen aller Dinge. Zwei Klassen solcher Elemente traten an die Spitze, die des objectiven und die des formalen Daseins, sie wurden als selbstständige, absolute Substanzen der nächste und letzte Grund der Dinge, konstituirten die ewige Gottheit und hiessen in Beziehung auf sie, als konstituirende Faktoren derselben, Attribute. Beide entwickelten sich im nothwendigen Parallelismus zu der unendlichen Reihe der endlichen Dinge, die alle als seiend in Gott unmittelbar aus dieser Schlussfolgerung sich ergaben, und diesen zu einem mit dem Inbegriffe der Einzelndinge identischen Wesen erhoben. In dem Gebiete dieses Geschehens musste alles als natürlich erscheinen, es musste sich jedes Urtheil über Güte und Bosheit als das bedeutungslose Resultat unvollständiger Kenntniss

ergeben. Spinoza hat deutlich genug hievon gesprochen, und sich nicht geweigert, die Konsequenzen seiner Lehre anzuerkennen. Die Schlussfolgerungen, auf welche sie sich basirten, sind auch so gut und richtig, dass es Thorheit wäre, sie zu bestreiten. Aber eben deswegen ist es wichtig, die erste Voraussetzung seiner Lehre in dem Glauben an die Uebereinstimmung der Vorstellung mit ihrem Vorgestellten nachzuweisen. Die richtige Philosophie stützt sich auf den Umsturz dieses Glaubensartikels und wirft mit ihm alle noch so richtigen Schlussfolgerungen, die auf diesem Boden wuchern, über den Haufen. Die Metaphysik muss sich an die Undenkbarkeit der Erfahrungsbegriffe anknüpfen, und jede Konstruktion zurückweisen, die in ihnen irgend welches Material zu finden hofft, statt dieselben nur als den festen Boden zu betrachten, in welchem die Fundamente der Metaphysik errichtet werden können und müssen.

Druckfehler.

Seite 14 Zeile 12: Jordan Brunos lies Jordano Bruno's.
„ 33 „ 7 und an anderen Stellen: Deskart lies Descartes.
„ 39 „ 28: Annahme, dass lies Annahme:.
„ 55 „ 5 v. u.: Um lies „Um.
„ — „ 4 v. u.: „daraus lies daraus.

Die

Schleiermacher'sche

philosophische Grundansicht,

dargestellt und erörtert

von

C. M. C. H. Thomsen, Dr. philos.,
Privatdocent an der Universität zu Kiel.

Aus den Theologischen Mitarbeiten, 3ter Jahrgang 3tes Heft,
besonders abgedruckt.

Kiel.

Universitäts-Buchhandlung.

1840.

Druck von C. F. Mohr.

Inhalt.

Seite.

§ 1. Einleitendes 3

Erste Abtheilung.

Uebersicht der Schleiermacher'schen philosophischen Lehre.

§ 2. Endliches Wissen und Seyn in seiner ihm wesentlichen Gegensätzlichkeit, und desselben transcendenter, absoluter Grund nach seiner Nothwendigkeit 6

§ 3. Die Welt der Erscheinung, welche vom absoluten Grunde her uns sich darstellt 8

§ 4. Des Menschen Wesen und Vorzug 11

§ 5. Die menschlichen Geistesvermögen 12

§ 6. Das Wesen menschlichen Wissens, seine Grundbedingungen und Hauptgestalten 15

§ 7. Die Ideen von Gott und Welt im Verhältniß zu unserem Wissen und zu einander 26

§ 8. Wollen und Gefühl 36

Zweite Abtheilung.

Schleiermacher im Verhältniß zu anderen Philosophieen.

§ 9. Schleiermacher; Spinoza, Leibnitz, Kant, Jacobi 46

§ 10. Schleiermacher und die nachkantische Philosophie. Mehr Specielles über die Schleiermacher'sche wissenschaftliche Methode und ihr Verhältniß zur Hegel'schen 54

§ 11. Schleiermacher im Verhältniß zur antiken und Platonischen Philosophie, so wie zur Geschichte der Philosophie überhaupt 63

Dritte Abtheilung.

Ergebnisse aus dem Bisherigen für die Beurtheilung der Schleiermacher'schen Dogmatik.

Seite.

§ 12. Zur Erläuterung der Schleiermacher'schen Dogmatik.... 70

§ 13. Zur Beurtheilung der Schleiermacher'schen Grundansicht, mit besonderer Beziehung auf die Dogmatik..... 82

Seite 52 Zeile 15, statt Umfaßlichkeit, lies: „Unfaßlichkeit."

§ 1.

Einleitendes.

Vor dreihundert Jahren, in den Tagen unserer Reformatoren, stand Kirche gegen Kirche, Glaube gegen Glaube. Die neuere Wissenschaft, die neuere Philosophie insbesondere, war höchstens ihren ersten Anfängen nach vorhanden. Das Alles hat sich heut zu Tage geändert. Nicht als hätte die Kirche ihren Mund zugethan, und der Glaube wäre hinweggenommen. Wir wissen Gottlob! daß es damit sich anders verhält. Aber auch die Philosophie ist inzwischen zur geistigen Weltmacht emporgewachsen. Auch sie hat ihre Schlachten geschlagen, im Wechsel des Sieges und der Niederlage. Auch sie kann sprechen mit nicht unbekanntem Worte, daß sie der Anerkennung so wenig bedarf, als die Sonne am Himmel. Vielgestaltet hat sie, insbesondere während der letzten sechszig Jahre, sich geltend gemacht, in dem Anspruch auf Selbstständigkeit des Wissens allezeit sich gleich. Vor Allem aber der moderne höhere Spinozismus hat das Bewußtseyn neuerer Zeit durchdrungen, den Kant begründet, der ältere Fichte aber zuerst mit Klarheit er-

kannt hat. Es hatten Hume's Zweifel der Wiſſenſchaft keinen anderen Raum gelaſſen, woſelbſt ſie der Wahrheit mächtig werden möchte, als eben den Bereich der Vernunftthätigkeit und des Denkgeſetzes ſelber. Das iſt nun ſeit den Tagen Kant's der wiſſenſchaftliche Zauberkreis, deſſen Bann anzuerkennen iſt, oder auch in einer Weiſe, die ſich ſelber rechtfertigen kann, zu durchbrechen. Eine Theologie, die über ihr Verhältniß zu den Forderungen heutiger Philoſophie kein Bewußtſeyn hätte und darum ſich nicht bekümmerte, wäre, mindeſtens als Theologie, gar nicht vorhanden. Auch eine gründliche Beruhigung unſerer kirchlichen Zuſtände iſt heut zu Tage nur denkbar im Zuſammenhange mit theologiſcher Verſtändigung nach Seiten der grundwiſſenſchaftlichen Fragen hin. — Auf die Kant'ſche Entdeckung der urſprünglichen Syntheſen unſeres Denkens folgte alsbald Fichte's Unternehmen, Alles nur beſitzen zu wollen in Kraft und aus Anſpruch des Einen reinen Syntheſirens, das jeder in ſich, inmitten der Thätigkeit deſſelben, durch Anſchauung zu ergreifen hätte. Dieſes erobernde Princip eroberte nichts, eben weil es nur ſich ſelber in ſeiner reinen Einheitlichkeit anerkannte. Damit auch nur das Ich ſelber wäre, als ein Wirkliches, mußte es, anders, als bei Fichte, dem Nichtich, der Natur, (der Bedingung ſeiner Wirklichkeit auch nach Fichte) überlaſſen von ſeiner Wirklichkeit und Selbſtthätigkeit, ohne jedoch deßhalb das Denken wieder dem Empirismus zu überantworten. Das reine vollkommene Ineinander von Denken und Seyn, von Seyn und Denken mußte anerkannt werden, wie es durch Schelling geſchah, als die ganze alleinige Wahrheit. Da nun aber die ganze vollſtändige Wahrheit kein vermittelnder, entgegenſetzender Verſtand ergreift, ſo blieb wieder nur die abſolute Anſchauung auch hier übrig in ihrer reinen Unmittelbarkeit, welche keiner Entgegenſetzung, keiner beſtimmten Wirklichkeit Raum läßt, gegen die gegebene Verheißung. Ob denn nicht der Quell, von dem das Alles ausgegangen, auch Heilmittel enthalte wider die Uebel, die er geſchaffen, war die natürliche Frage. Die Analyſe ſucht Hegel zu der

Kant'schen Synthese. Das absolute Seyn und Ich soll sich in sich selber erweitern zur bestimmten Vielheit, zum System der allgemeinen Stammbegriffe. Jeder von diesen darf nur so zugelassen werden, daß er mit Nothwendigkeit auch zu allen anderen hinüberführt. Denn es ist das System des Denkens das System aller Wahrheit und des Seyns. Was von eigenthümlicher Gestaltung, Vielheit und anscheinender unausdenkbarer Unendlichkeit in diese logische Rechnung nicht scheint aufgehen zu wollen, das hat man für nichts Anderes zu nehmen seiner inneren Wahrheit nach, als eben für Darstellung einer dergleichen allgemeinen Kategorie, wie Zufälligkeit, unbestimmte Vielheit u. s. f. Im Uebrigen aber hat man zu thun, als wäre es gar nicht da. Es ist ja das Denkgesetz das Weltgesetz und das System aller Wahrheit. — Nicht in solcher Hegel'schen Analyse des absoluten Ich sucht eine andere Lehre das wissenschaftliche Heil. Durch die entgegengesetzte Seite des alten Fichtianismus, der in und mit dem empirischen Ich sein absolutes Ich erfaßt und erschaut hatte, will sie Schelling's reine Anschauung mit Inhalt erfüllen. Wie die absolute Forderung überall nur in und mit endlicher und eigenthümlicher Bestimmtheit sich verwirklichen lasse, jenes reine, vollkommene Ineinander von Denken und Seyn nur in und mit endlicher und eigenthümlicher Einzelwirklichkeit, als seiner Offenbarung, zur Vollziehung und Anschauung kommen könne, zieht sie in Betracht. Jene absolute Identität, jene unbedingte, schlechthin gültige Wahrheit ist ihr die allgemeine Voraussetzung, der allgemeine Grund von Allem und Jedem, über welchen rein für sich, allerdings gar nichts weiter zu sagen sey. Das werdende, eigenthümlich bestimmte Wissen, das werdende Seyn in seinen Gegensätzen, als die Erscheinung der ewigen, unbedingten Wahrheit, das ist es, woran sie sich hält. — Haben wir nicht Unrecht, diese Lehre als die Schleiermacher'sche anzusehen, dann ist nähere Erörterung derselben auf Grund dessen, was Schleiermacher selber uns an die Hand giebt, sicher ein lohnendes Geschäft. Wie mächtig Schleiermacher gewirkt hat, als geistiger

Kirchenfürſt, das weiß heut zu Tage jeder, der nicht mit dem Namen eines Theologen ſeiner ſelbſt ſpottet. Mir aber möge bei dem, was mit Fleiß und Liebe gearbeitet iſt, Geſchick nur nicht allzuſehr gemangelt haben.

Erſte Abtheilung.

Ueberſicht der Schleiermacher'ſchen philoſophiſchen Lehre.

§ 2.

Endliches Wiſſen und Seyn in ſeiner ihm weſentlichen Gegenſätzlichkeit, und deſſelben transcendenter, abſoluter Grund nach ſeiner Nothwendigkeit.

Wiſſen und Seyn iſt nach Schleiermacher für die Wiſſenſchaft ſchlechthin nur in ihrer Beziehung auf einander, ſo daß das Eine ſchlechthin das Maaß des Anderen iſt. (Ethik S. 13 § 23, S. 15 § 26.) Es iſt das Wiſſen nämlich dasjenige Denken nach Schleiermacher, welches einem darin gedachten Seyn entſpricht. (Dialektik S. 48, Note S. 43.) So in beſonderer Beſtimmtheit auf einander bezogen und durch einander gemeſſen, wie die Natur unſeres Wiſſens es mit ſich bringt, beſteht alles dieſes Wiſſen und dieſes Seyn in Gegenſätzen und durch Anderes, das ihm entgegengeſetzt iſt. Dieſe Gegenſätze in ihrer Wechſelbeziehung auf einander, in dem Streben ihrer Glieder, mit einander ſich zu einigen, ſetzen, als die reale Möglichkeit dieſes Gegebenen, ihr eigenes reines Ineinander voraus. Denn was nicht urſprünglich in abſoluter Zuſammengehörigkeit ſich befände, wie könnte das zu einer ſolchen hinſtreben, überhaupt in und mit einander ſeyn? Jenen abſoluten Grund von Allem uns beſtimmter abzugränzen ſeinem Weſen nach, müſſen wir die Geſammtheit der Gegenſätze auf einen oberſten Grundgegenſatz uns zurückzuführen ſuchen, mit deſſen Ineinsfaſſung auch alle untergeordneten Gegenſätze, Alles

überhaupt, ohne irgend welche Ausnahme, in Eines gefaßt wäre. Es wird aber dieſer Grundgegenſatz, ſoferne er eben Alles durchgreift, auch in unſerer unmittelbarſten Nähe, in unſerem eigenen Weſen ſelber ſich uns kund thun müſſen. Hier ergreifen wir ihn, als den Gegenſatz des dinglichen und des geiſtigen Seyns, als den Gegenſatz des Seyns und des Denkens. (Ethik S. 25.) Es iſt nemlich von vorn herein Sache der rechten Geſinnung, des ſeiner ſelbſt bewußten Wollens, ſich nicht als ein Leeres und Unbeſtimmtes zu erfaſſen, ſondern in der Beziehung auf beſtimmte, im Verhältniß zu uns gegebene Objectivität. (Dialektik S. 76 § 134, S. 552.) Das Denken ſoll ſuchen, im Wiſſen dem Seyn, dem Gedachten zu entſprechen. An die einigend zuſammenfaſſenden Formen unſeres Denkens, das Syſtem unſerer Begriffe, wie dieſes in uns präformirt iſt, kommt, durch die Wahrnehmung vermittelt, im Zuſammenhange unſerer Organiſation mit der Totalität des Daſeyns, dieſes Letztere heran, damit wir es urtheilend unſerem Begriffsſyſtem einfügen. (Dialektik S. 47, 54, 61, 81.) Es iſt ſomit von vorn herein aller reine Realismus ausgeſchloſſen, aller Materialismus, der nur Wahrnehmung und das Element des Daſeyns, des Urtheils anerkennt; aber eben ſo wenig hat auch ein reiner Idealismus und Spiritualismus Statt, der nur an den Begriff und das Denken ſich hält, der Fichte'ſche mit ſeinem bloß poſitiven Ich und bloß negativen Nichtich, ſo wenig, als der Leibnitz'ſche. Dialektik S. 95, 129, 331.) Somit iſt der vorauszuſetzende höchſte Urgrund von Allem und Jedem das unbedingte Ineinander von Wiſſen und Seyn. Nach der Einheit und Wechſelbeziehung der Gegenſätze, welche begreiflich gemacht werden ſoll, iſt daſſelbe ſo unbedingt zu ſetzen, daß Wiſſen und Seyn hier auch gar nicht etwa noch ein Zwiefaches ſind, welches nur in durchgängiger Correſpondenz mit einander ſich befände; ſondern über die erſten Bedingungen all' unſeres Verſtehens und Daſeyns hinaus, iſt allerdings reine und abſolute Identität gemeint. (Dialektik S. 86, Ethik S. 16, 17.)

§ 3.

Die Welt der Erscheinung, welche vom absoluten Grunde her uns sich darstellt.

Erscheinung des absoluten Urgrundes ist alles und jedes Einzeldaseyn. Wie es demgemäß auch selber nur in und mit absoluter, göttlicher Activität und Freiheit ist, das findet sich uns schon später. *) Zunächst aber so, als besonderes, einzeln bestimmtes und bedingtes Daseyn, als besondere Erscheinung ewiger göttlicher Ideen, und als Inbegriff dessen, kann die Endlichkeit zu dem absoluten Grunde durchaus in keinem anderen Verhältniß stehen, außer nur in dem der reinsten Bedingtheit und Abhängigkeit von jener zeitlos allbedingenden höchsten Ursache her. (Dialektik S. 473.) — Wirklich für sich beständiges Daseyn, feste Punkte nemlich muß es geben inmitten des allgemeinen Flusses der Erscheinung, wenn diese letztere überall ein wahrhaftes Fundament haben soll. (Dialektik S. 129.) Es ist ein Jedes um so mehr ein solches für sich Beständiges, und nicht bloß vorübergehende Erscheinung und Wirkung eines Anderen, je mehr es einen eigenthümlichen Zusammenhang der Momente seines Daseyns unter einander festzuhalten vermag nach der Analogie menschlichen Erinnerns und Wollens, welche auch in Pflanzen und Thieren schon sich findet (Dialektik S. 149), je mehr es in Einem besonderen Allgemeinbegriff für sich sich erfassen läßt, mithin nach der durchgängigen Correspondenz und Identität des wahren Begriffs- und des Daseyns-Systems auch ein besonderes Kraftdaseyn für sich hat, in welchem es sich erhält, von welchem aus es sich zur Erscheinung bringt. (Dialektik S. 112 § 181.) Strenge genommen ist dabei freilich festzuhalten nach Schleiermacher, daß in der Natur unterhalb des Menschen eigentlich nur die Arten wahrhaft für sich reale Kräfte und Wirklichkeiten sind. Die Individuen der einzelnen Pflanzen und Thierarten gelten nur als

*) Vergl. § 7 gegen die Mitte u. f. f.

Exemplare der Gattung ohne ein besonderes ihnen eigenthümliches Wesen, sind in jenen Naturkräften, als derselben erscheinende Seite. Ein jedes für sich betrachtet, haben die Thier- und Pflanzenexemplare gegenüber der Gattung nicht mehr Realität, als der einzelne Gedanke, das einzelne Gefühl unserer Seele in dieser, und ihrem allgemeinen Wesen gegenüber für sich real ist. (Dialektik S. 111, 199.) In dem Maaße nun aber, in welchem von einem Wesen sich sagen läßt, daß es für sich ist und für sich sich geltend macht aus seiner eigenen ursprünglichen Natur heraus, eben in demselbigen Maaße läßt von ihm sich sagen, daß es ein freies Wesen ist. Denn es ist dieses und nichts Anderes der Begriff der Freiheit. (Dialektik S. 132. — Abhandlung über die Erwählung.) Wiederum ist jedes besondere, innerhalb bestimmter Raum- und Zeitgränzen erscheinende Daseyn, nach der Wechselbeziehung und Entgegensetzung, welche sein Begriff mit sich bringt, nicht anders, als zugleich in einer Empfänglichkeit und Passivität, in einer Bestimmtheit durch das andere Daseyn zu denken, in und mit welcher eben seine eigenthümliche, freie Thätigkeit sich zu erweisen hat. Freiheit und Nothwendigkeit sind die Eine das Maaß der Anderen. Je mehr ein Daseyn wirklich für sich ist und zusammenhängend für sich sich erhält nach allen Seiten hin und für immer, desto mehr ist dasselbe geeignet, vollständig und allseitig in nothwendiger Bedingtheit von Außen her, ein System von Beziehungen zum ganzen Universum in sich darzustellen. (Dialektik S. 132). Schlechthin untrennbar ist Beides, Thun und Leiden, begriffs- und kraftmäßiges Daseyn einerseits und beziehungsweises, erscheinungsartiges Daseyn andererseits, Ideales und Reales, in uns selber, in all und jedem wahrhaft Wirklichen beisammen. (Dialektik S. 255, 245, 553.) Es giebt nicht eine Körperwelt und eine Geisterwelt, ein Körperdaseyn und ein geistiges Daseyn des Menschen. Dergleichen Vorstellungen führen nur auf den todten Mechanismus prästabilirter Harmonie. Eine bestimmte Erscheinung der Einheit von Idealem und Realem sind wir selber, ist jedes Ding in seiner Weise, mit einem

Vorwiegen allerdings hier der idealen Seite, dort der realen; Körper und Geiſt iſt etwas Wirkliches nur in und mit einander, ſo daß darin auch geiſtige und körperliche Actionen nur relativ ſich ſondern laſſen. (Dialektik S. 245 und 246, 553 Note.) Inſofern nun jede einzelne Naturwirklichkeit den allgemeinen Grundgegenſatz in einer beſtimmten Weiſe einigt, inſoferne das Einzelne nach ſeinem Zuſammenhange mit allem Anderen, die Beziehung auf den abſoluten Grund in ſich trägt, kann von einem Seyn Gottes auch ſchon in den Dingen der Natur die Rede ſeyn. (Dialektik S. 156.) Raum und Zeit ſind nichts Anderes, als abſtracte Erfaſſungen der allgemeinen Verhältnißmäßigkeit, welche zwiſchen den wahrhaft wirklichen Weſenheiten beſteht. Der Raumbegriff liegt mehr nach der reellen Seite hin, wo nemlich nur noch die unbeſtimmte Mannichfaltigkeit der Affectionen von Außen her, das in Empfindung und Wahrnehmung zuſammen Gegebene in Betracht gezogen wird. Dagegen im Zeitbegriff überwiegt die ideelle, intellectuelle Seite, nach welcher hin eine wahre, vollſtändige, in ſich gegliederte Reihe der Verhältnißbeziehungen geſetzt wird, wie dieſelbe durch eigenthümliches, aus ſich ſelber beſtändiges Daſeyn bedingt erſcheint. (Dialektik S. 335, 397, 462, 464.) Obwohl in ſich ewig geſchloſſen und vollendet, weil nur in und mit der ewigen Realität ein Wirkliches, ſtellt ſich uns doch, nach der Endlichkeit unſeres Weſens und Vorſtellens, der Zeitverlauf allerdings als ein anfang- und endlos Unendliches dar, als eine immer noch weiter hinaus zu vollziehende Aufgabe. (Dialektik S. 462 unten, 560, 433.) Aber baare ſophiſtiſche Wiſſensläugnung wäre es, ſtreng und uneingeſchränkt reines Hervorgehen aus dem Nichts und Zurückgehen in daſſelbe, als das Weſen insbeſondere der Zeitlichkeit, zu ſetzen. (Geſchichte der Philoſ. S. 99. Dialektik S. 130, Note.) Späterhin wird es ſich uns näher ergeben, worauf nach Schleiermacher der Grundgegenſatz im Zeitverhältniß, der Gegenſatz des Früher und Später, zurückkommt; das Element der Stätigkeit, wie der Discretheit, welches in der Zeitvorſtellung mit einander zuſammen ſich findet, wird ſich uns

herausstellen, und damit die Frage über Zeit und Raum in Schleiermacher's Sinn überhaupt vollständig klar werden.

§ 4.

Des Menschen Wesen und Vorzug.

Was uns Menschen auszeichnet, das ist das eigentliche Denken oder die Richtung auf das Wissen. (Dialektik S. 49, Note.) Es hat nemlich das Denken das Maaß seiner Vollkommenheit und also auch sein eigentliches Wesen in der, mehr oder weniger vollständig und bestimmt, erfaßten Beziehung auf die Totalität. (Dialektik S. 28, Note.) Das Thier, in sinnlicher Vereinzelung befangen, verbindet die Momente nur schwach oder gar nicht, geht rein in der Einzelbeziehung auf, mithin in bestimmter körperlicher Bedingtheit. Denn es ist jeder Moment in seiner Einzelbestimmtheit äußerlich, das ist körperlich, bedingt. Im Thier scheidet sich unmittelbares Selbstbewußtseyn des Momentes und gegenständliches Bewußtseyn noch nicht mit Bestimmtheit. So gelangt das Thier nicht über den Moment hinaus zu einem allgemeinen, vernünftigen Inhalt auch des momentanen, unmittelbaren Selbstbewußtseyns selber. (Dogmatik, zweite Aufl. I., S. 22. § 5, 1.) Dagegen auf allen Gebieten seines Bewußtseyns hat der Mensch die Vernünftigkeit. Eben dadurch ist der Mensch befähigt, als Einzelner, ein wahrhaft für sich Wirkliches zu seyn, ein eigenthümliches Daseyn, daß er mit vernünftigem Bewußtseyn sich in seinem Zusammenhange mit dem Ganzen erfassen, sonach gegenüber einem jeden anderen Wesen ohne Ausnahme, in seinem Fürsichseyn, in seiner Eigenthümlichkeit sich bewahren und bewähren kann. Die anderen geringeren Dinge sind dieses ihnen zugemessene Quantum des Daseyns. Das vernünftige Wesen hat das ihm zugemessene Daseynsquantum in und mit der vernünftigen Allgemeinheit, diese in und mit jenem. *) Die absolute Realität

*) Darnach wird man sich über die Schwierigkeiten zu verständigen haben, welche Herr Dr. Julius Müller (Von der Sünde, S. 203) darin findet, daß Schleiermacher die Vernunft über das Quantitätsverhältniß erhebt und sie demselben doch zugleich wiederum unterwirft. Vgl. die folgenden Noten.

iſt alſo im vernünftigen Individuum in beſonderer Beſtimmtheit erſcheinend zugegen. (Geſch. der Philoſ. S. 83. Dialektik S. 553.) Am Beſtimmteſten faſt drückt man das ganze Verhältniß aus, wenn man ſagt, daß der Menſch, darüber ſich ſelber klar oder auch nicht, ſo bald er menſchlich ſich zu entwickeln begonnen hat, das Gottesbewußtſeyn, das Bewußtſeyn des abſoluten Grundes, in ſich trägt, als unabtrennbar von der Vorſtellung des allgemeinen Zuſammenhanges. (Vgl. z. B. Dialektik S. 328 am Schluß.) *) Mit Recht theilt man auch alles das der ſinnlichen Seite des Menſchen zu, in welchem das Gottesbewußtſeyn nicht bewußtermaaßen und beſtimmend hervortritt, ſofern man nemlich dabei auf dieſen Mangel ſieht. Im Gegenſatze der höchſten Einheit und der einheitlich regelnden Ordnungen, welche dieſer anhangen, kann, was dem widerſtrebt, oder ſie nicht in ſich trägt, nirgend anders woher kommen, als von der Seite des Wahrnehmens, der Organiſation, des Körperlichen, von der Seite desjenigen her, deſſen Weſen für ſich genommen eben das Chaotiſche iſt. (Dialektik S. 116. Dogmatik § 66, 2.) **)

§ 5.

Die menſchlichen Geiſtesvermögen.

Herr Dr. Strauß (Ueber Schleiermacher und Daub, Halliſche Jahrbücher 1839, März, S. 548) äußert ſich im Sinn

*) Gegen Herrn Dr. Müller wiederum (S. 206) erinnere ich, daß ähnlich z. B. Leibnitz de anima brutorum, principia ad Eugenium und ſonſt oft, im Gottesbewußtſeyn das Unterſcheidende zwiſchen Menſchen und Thieren ſah, ſofern nemlich das Gottesbewußtſeyn implicite und potentiell in allen höheren, eigentlich menſchlichen Vermögen des Menſchen enthalten, ſie alle nur als ſeine Explicationen zu betrachten ſeyen.

**) Nicht ohne Abſicht nennt Schleiermacher wohl (Dogmatik § 66, 2.) die niederen Seelenkräfte ſogenannte niedere. Es iſt ihm dieſer Unterſchied niederer und höherer Seelenkräfte durchaus nur ein relativer. (Geſch. der Philoſ. S. 146.) Will Herr Dr. Müller (Von der Sünde, S. 206) bei Schleiermacher Spuren eines mittleren geiſtigen Gebietes zwiſchen dem Gottesbewußtſeyn und dem

der Hegelschen Schule dahin, daß mit Unrecht Schleiermacher die Geistesvermögen als reale Unterschiedenheiten ansehe. Sie seyen dasselbe in verschiedener Gestalt, ähnlich, wie Wasser, Schnee, Nebel. Oder vielmehr, sie seyen dasselbe auf verschiedenen Stufen der Vollkommenheit. Es könnte nun wohl seyn, daß späterhin mit Schleiermacher's gutem Einverständniß dieser Unterschied der Vermögen sich uns wiederum mehr abschwächte, ja für das eigentliche An sich auf Null reducirte.*) Indessen mindestens für's Erste ist der Ausgangspunct unserer Betrachtung nicht, wie bei Hegel, das reine Eine in seiner Selbstexplication, sondern vielmehr die erscheinende Vielheit der neben einander bestehenden Endlichkeiten und Eigenthümlichkeiten nach ihrer zeitlichen Beschränkung, ihrer Entwickelung in wechselseitiger Abhängigkeit von einander. Da ist denn natürlich bleibend in ihnen zu unterscheiden, was ihnen, jede einzelne für sich genommen, und wieder, was ihnen nach ihrem Insinander, nach ihrer Beziehung auf einander, zukommt. — Wollte man abstracter Weise unser Wesen nicht nach seiner bestimmten Wirklichkeit, wie es allein wahrhaft ist und sich denken läßt, sondern vielmehr in bestimmungsloser Allgemeinheit erfassen, so könnte man dasselbe eben so gut das Wollen überhaupt, als das Wissen überhaupt nennen. Es wäre in der That nicht das Eine, nicht das Andere, kein Sichselbstrealisiren eines Selbst aus sich heraus, kein Aufnehmen eines Anderen in ein Selbst herein. So nun aber, wie wir wirklich sind, wollen wir wissend, wissen wir wollend, einem bestimmten Kreis des Seyns, das Seyn in bestimmter Beziehung, als in solcher Art eben uns näher angehörig. (Dialektik S. 9 Note, S. 76 § 134.)

Fleische finden: so dürfte die Anschauung Schleiermacher's doch vielmehr diese seyn, daß die Eine vernünftige Seelenkraft in jedem ihrer Vermögen und jeder ihrer Actionen potentiell allemal das Gottesbewußtseyn gegenwärtig hat, unter actueller theilweiser Unwirklichkeit desselben allerdings allemal zugleich, um unserer Endlichkeit und Sinnlichkeit willen. (Vgl. Dialektik S. 155.)

*) Vgl. § 7 dieser Arbeit.

Dieſe Seite des Anſchauens in uns, dieſes wahrhaft menſchliche Innshineinbilden des Gegebenen, dieſe Seite des Begehrens in uns, dieſes wahrhaft menſchliche Ausprägen unſer ſelbſt, unſerer Ideen und Zwecke in uns ſelber und in unſere Umgebung hinaus, iſt ein Denken und ein Wiſſen, ein Wollen und ein Thun, weil jenes Alles in uns ſeiner Natur nach im Zuſammenhange ſich findet mit der Idee, der Totalität und des abſoluten Grundes, weil nach dieſer urſprünglichen unendlichen Beziehung all unſeres Wiſſens und Wollens, allerdings ein wahrhaft allgemeines Wollen und Wiſſen die Folie und Grundlage deſſelben bildet. Unſer Denken und Wiſſen nun aber, unſer Wollen und Thun iſt eben das unſere. Beides muß in uns ſelber ſeine Mitte und Einigung haben. Wir ſelber müſſen durchgängig mit dabei ſeyn in unſerer Eigenthümlichkeit, in unſerem Selbſtſeyn und unmittelbaren Selbſtbewußtſeyn. Auch dieſe Seite unſeres inneren Weſens müſſen wir in abſtrahirender Vorſtellung für ſich erfaſſen können. Als den Moment für ſich erfüllend, ſtellt dieſes unſer unmittelbares Gefühl und Selbſtbewußtſeyn allerdings dann am meiſten ſich uns heraus, wenn wir am meiſten leidentlich uns verhalten. Der Gegenſtand ſey in uns eingetreten, habe uns afficirt; wir aber, in denen allemal ſchon von früher her mannichfache Proceſſe des Wollens und Wiſſens eingeleitet ſind, die ſich mannichfach unter einander durchkreuzen und ablöſen, haben uns noch nicht klar zum Handeln oder zum Wiſſensſtreben entſchieden, weder in der einen noch in der anderen Art in das Object uns vertieft. Da macht ſich uns denn rein unmittelbar dieſes bemerklich, wie wir nach unſerer Eigenthümlichkeit zu dem Gegenſtande uns verhalten, der in uns eintritt, uns afficirt. Uebergangsmoment zwiſchen unſerem Wiſſen und unſerem Wollen iſt das Gefühl, ſoferne, was wir wiſſen, erſt Element unſeres Selbſtbewußtſeyns und Selbſtdaſeyns muß geworden ſeyn, in unſere Zuſtände beſtimmend eingetreten, bevor wir in Bezug auf das Gewußte thätig zu ſeyn im Stande ſind. (Dialektik S. 151, 429.) Alles das nemlich ſo, daß auch in der Leidentlichkeit des

Gefühles durchgängig beginnende Thätigkeit mit geſetzt iſt, beginnendes Wiſſen und Wollen, wie die Natur unſeres Weſens dieſes nicht anders zuläßt (Ethik S. 139, Note); unter dem Vorbehalt jenes Alles, daß auch vom Gefühl, als von einem menſchlichen Zuſtande und Vermögen, nur dann die Rede iſt, wenn Wiſſen und Vernunft ſchon zugegen ſind. (Dogmatik I. S. 7.) Endlich trägt all unſer beſtimmtes Wiſſen, Wollen und Thun ebenfalls, unſer unmittelbares Selbſtbewußtſeyn und Selbſtdaſeyn, unſer Gefühl weſentlich mit in ſich, wenn daſſelbe hier auch allerdings dem Betrachter ſich zurückſtellt, hier gerade die Aufgabe hat, die Schranke der Beſonderheit, welche es ſelber iſt, zu bewältigen.

§ 6.

Das Weſen menſchlichen Wiſſens, ſeine Grundbedingungen und Hauptgeſtalten.

Wiſſen war das Denken, welches mit dem gedachten Seyn übereinſtimmt, und von allen des Denkens Fähigen auf dieſelbe Weiſe wird producirt werden müſſen, nach der weſentlichen Einheit alles Bewußtſeyns, aller Vernunft, nach der weſentlichen Einſtimmigkeit und Zuſammengehörigkeit aller Realität. (Dialektik S. 43, 59, 104.) So iſt denn, wo Wiſſen und wo Denken iſt, allemal ein Zwiefaches. Nemlich einmal das Syſtem der alles Wiſſen conſtituirenden Begriffe, wie daſſelbe in zeitloſer Weiſe allen zum Denken Befähigten einwohnen muß, ſoll anders die Möglichkeit für das Denken, für die Vernunft vorhanden ſeyn, ein Seyn mit ſich übereinſtimmen zu laſſen, daſſelbe in ihren Zuſammenhang aufzunehmen. (Dialektik S. 104.) Dieſes Element iſt es, in Betracht welches alles Lernen mit Recht ein Wiedererinnern heißen kann. (Dialektik S. 108.) Dann aber ferner, dem gegenüber, der ſinnlich gegebene, beſtimmt wirkliche Inhalt in ſeiner Mannichfaltigkeit, welche durch Urtheile mit dem Syſteme unſerer Begriffe zu ſyntheſiren, unter dieſelben zu ſubſumiren iſt, ſelber zur beſtimmten Erfaſſung des Syſtems unſerer Begriffe uns zu treiben hat. (Dialektik S. 368,

83, 98, 64 u. f. f.) Auch in Betracht meiner inneren Zuſtände muß ich (nach der Dogmatik zweite Ausg. Theil I. S. 366 § 67, 2) vorerſt z. B. in concreten Einzelfällen gut, der Idee der Menſchheit entſprechend, mich erwieſen haben vor mir ſelber in meinem Wollen und Thun, muß die Wirklichkeit des Guten ſchon in mir tragen, bevor ich wiſſen kann von Gutem und von Böſem. Es muß überall um ſo viel mehr beides zuſammen kommen, Begriff und Urtheil, allgemeine Denkform und Inhalt, je mehr von einem wirklich und vollſtändig realiſirten menſchlichen Wiſſen die Rede ſeyn ſoll. (Dialektik S. 98 unten, S. 174.) Das wahrhaft vollzogne Denken iſt die Anſchauung im engeren Sinne dieſes Wortes, oder das Gleichgewicht der Vernunftthätigkeit und der Wahrnehmung. (Dialektik S. 61 und 62). — Nemlich allerdings iſt dem Inhalte nach das Syſtem der Begriffe mit der Geſammtheit der Urtheile, es iſt das Syſtem des Seyns, welches jenem und dieſer entſpricht, Eins und daſſelbe. Dann wäre die wahre Wiſſenſchaft vorhanden, die Philoſophie in rechter Vollſtändigkeit und Verwirklichung, als Weltweisheit, wenn wir rein aus dem Begriffe heraus die Einzelheit zu gewinnen vermöchten, anders, als es mit unſerem Vermögen wirklich ſich verhält. (Dialektik S. 513, 414.) Es iſt aber vielmehr dasjenige, was in vollendeter begrifflicher Ableitung zuletzt und zu unterſt ſich ergeben würde, jede Eigenthümlichkeit und Einzelheit, jede beſtimmte Wirklichkeit, um der Unendlichkeit der Beziehungen willen, die nach dem allgemeinen Zuſammenhange von Allem unter einander, ihr einwohnen muß, für unſer endliches Denken ſchlechthin ein Gegebenes, das rein aus dem Begriffsſyſtem von uns nicht kann abgeleitet werden, in alle Ewigkeit ſich zu ihm als Aſymptote verhält: (Dogmatik Theil I. S. 86, unten, § 13 Zuſatz. Dialektik S. 98 oben, 196, 340, 322.) Darum denn nun ſondert ſich in unſerem weſentlich werdenden, auf der Gegenſätzlichkeit beruhenden Wiſſen die Seite des Begriffs und des Urtheils, des Speculativen und des Empiriſchen, des beſchaulichen und des beachtenden Wiſſens. (Ethik S. 33.) Wiſſen,

unter der Form des Begriffs, findet ſich inſofern mit der Empfindung am meiſten in Analogie, als es ein uns ſelber innerlich einwohnendes, in ſich geſchloſſenes und gegliedertes Seyn ausdrückt. Wiſſen, unter der Form des Urtheils dagegen, iſt dasjenige Wiſſen, welches inſoferne dem Wollen am meiſten analog iſt, als es ein Hinübergehen zu einem Solchen und ein Hinübertragen unſerer Begriffsformen auf ein Solches iſt, das dieſelben aus ſich nimmermehr hätten gewinnen können. (Dialektik S. 81.) In ſolcher Art iſt nun das Eine dieſer beiden Gebiete das der Analyſe*), das andere das der Syntheſe. (Dialektik S. 89.) Das Philoſophiren macht den inneren Zuſammenhang alles Wiſſens. (Dialektik S. 2.) Das Philoſophiſche vernichtet das räumliche und zeitliche Auseinanderſeyn und ſucht jedes Einzelne durch die Identität mit dem Ganzen zu verſtehen. (Geſch. der Philoſ. S. 16.) In der Einheit und dem innerlich nothwendigen Zuſammenhange des Begriffsſyſtemes will die Speculation jedes Einzelne gewinnen; die feſtſtehenden Formen, die begrifflichen Orte und Möglichkeiten zeigt ſie auf für dasjenige, was nun weiter im Einzelnen zur Ausfüllung derſelben eintreten kann. Die Empirie dagegen, das reale, hiſtoriſche Erkennen, hat eben einmal die Einzelerſcheinung und combinirt dieſe nun mit den Begriffen, ſucht das Einzelne durch ſeine Stelle in der Totalität zu verſtehen. (Dialektik S. 130. Ethik S. 33, 67. Geſch. der Philoſ. S. 16.) Allerdings ſoll man die beiden Richtungen, die ſpeculative und die empiriſche, nach ihren verſchiedenen Ausgangspunkten einander gegenüber geſondert erhalten, unverwirrt die eine durch die andere. Von einer Wiſſenſchaft in der Art der Hegel'ſchen Philoſophie der Geſchichte z. B. darf die Rede nicht ſeyn. (Dialektik S. 131 unten. Ethik S. 35 unten. Dialektik S. 98.) Als falſcher Idealismus wird die Philoſophie bezeichnet, welche das wahre, das ſynthetiſche Urtheil nicht kenne. (Dialektik S. 267.) Ethik,

*) Mit den Einſchränkungen, welche z. B. ſchon S. 51 unten, 57 unten, 58 oben, an die Hand giebt. Vgl. ſpätere Erörterungen.

empiriſch behandelt und nicht aus dem Begriff der Vernünftigkeit abgeleitet, erkennt jeder als Unvermögen. (Dialektik S. 131.) — Doch iſt es nur ein relativer Unterſchied, dieſer Unterſchied des Begriffs und des Urtheils, des Speculativen und Empiriſchen, oder desjenigen Höheren und Niederen, welches auf dem Gebiete der Anſchauung im weiteren Sinne dieſes Wortes, ähnlich ſich ſcheidet, wie nach formellem Unterſchiede der Anſchauung und des Gefühles oder des unmittelbaren Selbſtbewußtſeyns, auf dem Gebiete des Letzteren die Religion ebenfalls über ein Niederes ſich erhebt. (Geſch. der Philoſ. S. 146.) Es bedeuten Begriff und Urtheil wahrhaft etwas einzig in und mit einander. In der That hat ſelbſt da, wo ſie am meiſten aus einander gebracht ſcheinen, Eines das Andere nicht losgelaſſen. Ja im Grunde iſt alles Element des Urtheils, der Einzelwahrnehmung nach früher ſchon mehrfach Angedeutetem nichts Anderes, als ein Fragment des urſprünglich in uns verborgenen Begriffsſyſtems. Losgeſprengt vom größeren Zuſammenhange dieſes letzteren, kommt daſſelbe uns, abgetrennt für ſich, zum Bewußtſeyn, trägt aber doch natürlich ſofort implicite den Begriffscharakter in ſich, ſo wie die Möglichkeit, dem Begriffsſyſtem ſich anknüpfen, einfügen zu laſſen.

Ganz allgemein und nicht bloß auf einem Gebiete a priori-ſcher Begriffe, das man etwa für ſich iſoliren möchte, gilt es, daß aller Irrthum, wie allemal nur an der Wahrheit, ſo auch allemal uns zufällig iſt, Uebereilung, Trägheit, Eitelkeit, Sünde, eine ſolche Sünde freilich, deren Täuſchung, iſt ſie einmal eingedrungen in menſchliche Gemeinſchaft, auch der Unſündliche, er nemlich äußerlich traditionell, überkommen wird, und innerlich bei ſich wird zu überwinden haben. Urſprünglich iſt in unſerem Denken alle Wahrheit angelegt, und ſo eröffnet ſchon die Sinne des Kindes der Trieb nach Erkenntniß. (Dialektik S. 193, 350, 541, 545.) Begriffe, Subjects- und Prädicatsbegriffe, gehören dazu, daß wir ein Gegebenes haben, in uns daſſelbe conſtruirt haben, um daſſelbe ſodann urtheilend unſerem Erkenntniß- und Begriffsſyſtem aneignen, combiniren

zu können. Denn wie der Begriff Verknüpfung von Merkmalen ist, so ist das Urtheil Verknüpfung von verschiedenartigen Begriffen. Aus dem Chaos, der unbestimmten Mannichfaltigkeit, die zunächst den Eindruck eines Einzelgegebenen charakterisirt, hat sich die Begriffsform herauszuschälen, damit von einem bestimmt Fixirten, einem Dinge, sich reden und urtheilen lasse. Zu den Subjectsbegriffen, den Begriffen beharrlich in bestimmter Weise für sich gesetzten Seyns hinzu, müssen ferner auch die Prädicatsbegriffe sich einfinden, die Begriffe der Beziehungen, der Actionen, allgemeinere Begriffe, *) auf welche die Subjectsbegriffe durch das Urtheil können bezogen werden. (Dialektik S. 400, 504, 82, 197, 544.) Dasjenige Gebiet nemlich, welches das Fundament unserer Urtheile abgiebt, ist die Wechselbeziehung der lebendigen Kräfte auf einander, in dem Verhältnisse von Ursachen und Wirkungen, in den einzelnen Actionen der Kräfte, wodurch gerade bestimmte gegebene Prädicate an die Kräfte, an die Subjecte herankommen. (Dialektik S. 125, 419, 472.) Es versteht sich dabei daß die Begriffe, wenn wir sie nun unter der Wahrnehmung selber gewinnen, ein bestimmtes empirisches Wissen uns nur verleihen in und mit der Wahrnehmung, welche jenen Begriffen ihren Inhalt gegeben hat und immer noch einen begrifflich unaufgelösten Rest enthält. Antheil mehrerer an demselben empirischen Wissen kann nur Statt haben, soferne von ihnen dieselben oder doch nahe heran dieselben Thatsachen ergriffen werden. Hält nun aber auch rechte empirische Wissenschaft von dem Mißverstande sich zurück, als hätte sie ihren Inhalt a priori gewonnen, könnte ihn jemals rein in solcher Art bewahrheiten: so war doch allerdings nach Früherem ihre Aufgabe, das Einzelne durch seine Stelle in der Totalität zu verstehen. Das höhere speculative Bewußtseyn von dieser muß in uns leben, wollen wir überhaupt wahrhaft wissen. Es muß in solcher Art die Befähigung in uns seyn, das Einzelgegebene

*) Vgl. S. 57 oben.

sofort nur im Zusammenhange seiner Theile mit der Totalität aufzunehmen. Mit sicherem Tacte müssen wir im Stande seyn, die einzelne Empirie, mehr oder weniger auch in sich schon ein System, als aus sich selber mit ihren Enden in die großen allgemeinen Verhältnisse sich verlaufen zu lassen. Und dieses höhere Bewußtseyn ist, wenn auch nicht gerade in der Gestalt einer bestimmten Schulphilosophie, in jedem wahrhaft tüchtigen Manne empirischer Wissenschaft, der über bloß traditionelles Auffassen sich erhebt, allerdings vorhanden. (Dialektik S. 4, Note.) Eine Kritik endlich ist allemal zu üben von dem Speculativen in uns her auf das Empirische hin, um zuzusehen, wie weit das Letztere den Forderungen unseres Begriffssystems willig sich anschließt, inmitten des Empirischen in solcher Art uns unseren Ort zu sichern, unser Gebiet, unser Begriffsgebiet allseitig nach Möglichkeit allmählig zu erweitern. (Dialektik S. 144.)

Was die Seite des Begriffs und des mehr Speculativen angeht, so liegen alle unsere Begriffe zunächst mitten inne zwischen den zwei uns niemals erreichbaren Endpuncten, zwischen der Einzelheit mit ihrem unendlichen Bestimmungsreichthum und der absoluten Aufhebung alles Gegensatzes in dem reinen, alleinigen Eins. Niemals können sie auch das Letztere erreichen. Denn eben damit wären sie keine Begriffe mehr, keine unterscheidbaren Zusammenfassungen bestimmter Kreise von Merkmalen. Jede Möglichkeit bestimmter Erfassung geht uns zu Grunde in jener höchsten gegensatzlosen Einheit des Seyns. (Dialektik S. 85, 86.) Uebrigens aber wird unser Begriffssystem uns die rechte Grundlage unseres Wissens, der rechte Schlüssel des Daseyns seyn müssen. Ist wirklich Wissenschaft möglich, so kann, auch an sich, Wissen und Seyn schlechthin nur in Beziehung auf einander seyn, es muß das Eine schlechthin das Maaß des Anderen seyn. Das System unserer allgemeinen Begriffe in der Ueber- und Unterordnung derselben, in ihrer mannichfaltig verschlungenen wechselseitigen Begränzung unter einander, stellt in sich das System der lebendigen Kräfte

dar, als unmittelbares Abbild deſſelben. (Dialektik S. 112.) Geradehin gilt das von den Subjectsbegriffen, den Begriffen der Gattungen und Arten, der Dinge, feſten Fürſichſeyns. Nur einſeitig idealiſtiſche Lehre überträgt dieſe Realität unmittelbar und uneingeſchränkt auf abſtracte Begriffe von Actionen und Verhältniſſen. (Dialektik S. 197, 544. Geſch. der Philoſ. S. 186 oben.) Doch haben allerdings auch die Prädicatsbegriffe, die Begriffe der Beziehungen und Actionen, weſentlichen Antheil an Wahrheit und Realität, ſoferne Beziehung und Action nur möglich iſt durch Enthaltenſeyn der beiden, die in Beziehung ſtehen, unter höherer Gattung und Allgemeinheit. *) (Geſchichte der Philoſ. S. 102, 104. Kritik der Sittenlehre S. 43 unten.) — Was wir nun nur immer von Begriffen haben und von Speculation, das Alles arbeitet ſich allemal hervor aus der Mitte unſerer empiriſchen Bedingtheit, ſtreift niemals ganz und gar die Beziehung auf die Wahrnehmung, auf unſere Eigenthümlichkeit ab, und ſoll dieſes Unmögliche auch nicht wollen. (Dialektik S. 26, Note, S. 27, Note. S. 70—72.) Von dem urſprünglich in uns angelegten ewigen Begriffsſyſteme her prägen ſich, nach urſprünglicher Empfänglichkeit des Gegebenen dafür, in dieſem unſere Begriffe zu Schematen aus, oder in der Art allgemeiner Bilder, befähigen ſo das Gegebene, in das allgemeine Begriffsſyſtem aufgenommen zu werden, ergänzen ſich ſelber über bloße Formeln hinaus zu wahren erfüllten Begriffen. (Dialektik S. 212, 557.) Auch die höchſten metaphyſiſchen Grundbegriffe und Grundſätze (das Ding, das A=A) haben immer noch zugleich eine organiſche Seite in ſich, eine Beziehung auf die Wahrnehmung, auf das eigenthümlich Bedingte mithin und die Seite des Urtheils, wenn wir nicht bloße leere Formen aus ihnen machen wollen. (Dialektik S. 59.) — Ein zwiefaches wiſſenſchaftliches Verfahren iſt in Anſehung unſerer Begriffsbildung durchgängig zu unterſcheiden, das Inductionsverfahren, welches vom Beſonderen

*) Vgl. S. 61 oben.

zum Allgemeinen geht, und das Deductionsverfahren vom Allgemeinen zum Besonderen. Und zwar ist nun wieder jenes nach der Endlichkeit und eigenthümlichen Bestimmtheit unseres Wesens offenbar allemal das Frühere im zeitlichen Entwickelungsproceß, beflissen, die Dinge, die beharrlichen Existenzen, das feste System von Begriffen zu setzen, aus deren gegebener Mitte heraus das Deductionsverfahren operirt. (Dialektik S. 202 und 203, 342, 217. Gesch. der Philos. S. 147 oben.) Dem Wesen der Sache nach ist allerdings das Deductionsverfahren das Erste, mehr unmittelbar der Philosophie verwandt. Im System der Begriffe und der ursprünglichen Wahrheit bemüht sich das Deductionsverfahren Alles zu verstehen von oben herab, und es muß das Deductionsverfahren hinzugetreten seyn, soll wahres und vollständiges Wissen sich finden. Legitimer Weise würde nun das Deductionsverfahren erst dann eintreten können, wenn das Inductionsverfahren schon zu Ende gelangt wäre und wir durch dieses letztere das ganze System unserer Begriffe schon gewonnen hätten. Aber, abgesehen davon, ob wir dann auch nur das Deductionsverfahren noch nöthig hätten, müßten wir jedenfalls auf solche Weise warten ins Unendliche und kämen niemals zum Wissen. Es ist kein anderer Rath, als Anfangen in der Mitte unseres Begriffssystemes, Deduction innerhalb desselben, soweit es uns denn schon vorliegt. Einen und denselben Ausgangspunkt des Wissens, der für alle gleichmäßig gültig wäre, giebt es nicht, sondern mannichfach verschieden stellt sich der Ausgangspunkt allen und jeden Wissens dar, des speculativen nicht weniger, als des empirischen, je nach der verschiedenen Eigenthümlichkeit der einzelnen Wissenden. (Dialektik S. 250 u. f. f., 553 u. f. f., 554 Note am Schluß.) Es darf kein Wissen je in solcher Art unwahrhaft werden, daß es das Centrum individueller Bedingtheit verläugnete, von welchem her auch das andere eigenthümliche Daseyn immer mehr in den Kreis seines Verständnisses zu ziehen, gerade ihm beschieden ist. Darin hat jedes wahre, selbstständige Wissen seinen besonderen Werth, daß es von seinem Standorte aus der Wahrheit zu-

ſtrebt und ſo dieſelbe in der Art darlegt, die nur ihm möglich, von der Seite her, die nur ihm zugänglich iſt. (Dogmatik I. S. 138 u. f. f. § 25. Dialektik S. 72 oben.) Daran mit Anderem mag man ein falſches, bloß ſcheinbares Wiſſen erkennen, daß ihm der Charakter der Eigenthümlichkeit abgeht. (Dialektik S. 246.) Ganz mit Recht wird man ſagen, daß in ſolcher Art durchgängiger eigenthümlicher Bedingtheit, alles menſchliche Wiſſen einen proviſoriſchen Charakter an ſich trägt, der vollkommenen Gültigkeit eines vollendeten, reinen Wiſſens nur ins Unendliche ſich annähert. Aber ſehr mit Unrecht würde man darum abläugnen, daß unſer Wiſſen, obgleich ein werdendes, ein Wiſſen dennoch allerdings ſey, wir die Principien ſtreng und eigentlich ſo zu nennender Wiſſenſchaft, die Principien reiner und abſoluter Weltweisheit, allerdings zur Hand haben können, mitten in dieſem Elemente uns befinden. (Dialektik S. 256 u. f. f., 555 u. f. f.) Und zwar das Alles ſo, daß ungeachtet der unterſchiedenen Eigenthümlichkeiten das Wiſſen ein gemeinſames Werk bleiben kann, auch in der Erſcheinung alles Bewußtſeyn Eines. (Dialektik S. 59.) Trotz der Differenzen im Denken iſt höher, als alles einzelne Denken, ein Sichverſtändigenwollen die eigentliche Triebfeder alles Denkens. (Dialektik S. 532.) — Iſt nun Philoſophie der innere, in begrifflicher Nothwendigkeit gegliederte Zuſammenhang des Wiſſens, der in unſerem Bewußtſeyn zur Erſcheinung gelangt, ſo ſind Skepticismus und das Extrem des Realismus, der Materialismus, der nur das Organiſche, für ſich Begriffloſe, gelten läßt, gar keine Philoſophien. (Dialektik S. 31, 33, 57, 331.) Das Antiphiloſophiſche ſind ſie ihrem Weſen nach. Nominaliſtiſcher Realismus, im Sinn des Mittelalters realiſtiſcher Idealismus und Alles, was von allgemeiner Theorie über Wiſſen und Weſen der Dinge nur nicht mit dem Denken ſelber von vorne herein in Krieg ſich befindet, das mag für Philoſophie gelten. (Dialektik S. 98.) Die philoſophiſche Grundwiſſenſchaft iſt die Dialektik, die Wiſſenſchaftslehre, welche über die Natur unſeres Wiſſens überhaupt, und des Seyns

im Verhältniß zu unſerem Wiſſen uns verſtändigt. Allerdings kann ſie als Wiſſenſchaft betrachtet werden, und zwar iſt ſie, als ſolche, keineswegs bloß formale, dem Inhalt des Denkens äußerliche Logik. Wenigſtens eben ſo ſehr iſt ſie Metaphyſik, ſoweit denn überhaupt von einer ſolchen die Rede ſeyn kann. Die transcendente Idee der höchſten allbeſchließenden Einheit, von deren unerreichbarer Ferne her das ganze Syſtem unſeres Wiſſens und des Seyns uns kommt, wird in ihrer Nothwendigkeit von der Dialektik uns nachgewieſen. Es wird uns von der Dialektik die transcendentale Idee der Totalität vorgeführt, im Zuſammenhange mit welcher allein ein Wiſſen kann realiſirt werden. Dasjenige iſt der Inhalt der Dialektik, ohne welches kein einziges Reales gerade die Realität hätte. (Dialektik S. 364, 374, 444.) Doch ſind jene Ideen in unſerem Denken allerdings immer nur in und mit beſtimmtem Einzelgegebenen. Mit dem dialektiſchen Elemente iſt in jedem wahren, vollſtändigen Wiſſen auch das mathematiſche, oder die allem Endlichen weſentliche Gemeſſenheit innerhalb beſtimmter gegebener Gränzen. (Dialektik S. 309.) Einen realen Inhalt für ſich, der ihr eigenthümlich angehörte, hat die Dialektik nicht, dagegen ihr im Grunde wiederum aller und jeder Inhalt angehört, als das große Gebiet, in welchem ſie ſich vollzieht. So kann ſie denn, wie als Wiſſenſchaft, ſo auch eben ſowohl, als Kunſtlehre, bezeichnet werden, als Kunſt des Wiſſens. (Dialektik S. 8, 12, 20, 21, 23.) Wiederum iſt nicht eine bloße Technik gemeint. Dieſe lehrt einzig und allein, ein Gegebenes regelrecht behandeln, das denn in ſich ſelber immerhin rein zufällig ſeyn könnte und unwahr, deſſen Annahme oder Nichtannahme bloße Geſchmacksſache wäre. Dagegen die Dialektik leiſtet auch bei dem urſprünglichen Zuſammendenken ihren Dienſt, lehrt die erſten Anfänge, den ganzen Inhalt von vorne herein jedesmal richtig und ohne Willkühr conſtruiren inmitten des allgemeinen Wiſſenszuſammenhanges, in den gerade ſie uns hineinſtellt. (Dialektik S. 602.) Jedes einzelne reale Wiſſen iſt ein ſolches beſonderes Kunſtwerk der Dialektik. (Dialektik S. 12.) —

Ethik und Physik sind die mehr reale Seite der Philosophie selber.*) Es gewinnt jede dieser beiden die begrifflichen Orte und Möglichkeiten in Ansehung des Gebietes, das ihr vorzugsweise angehört, durchgängig unter Vermittelung der Wahrnehmung und Empirie. (Ethik S. 40, 41, 43. Dialektik S. 21, Note am Schluß, S. 147.) Die ethische Wissenschaft, ideellen Charakters, gehört schon mehr unmittelbar dem Deductionsverfahren an; die speculative Physik findet sich noch zum Inductionsverfahren in näherer Verwandtschaft. (Dialektik S. 558.) Da läßt sich z. B., was rein aus den Verhältnissen der Dinge zum System unserer Erde erklärlich ist, wie das Fallen eines Steines, leichter in speculatives Wissen verwandeln, als dasjenige, was in ferne, unserer Wahrnehmung verschlossene Daseynssphären zurückweist, wie das Erwärmtwerden eines Steins durch die Sonne.**) (Dialektik S. 143.) Nemlich dabei bleibt es allerdings, daß keineswegs Empirisches, als solches, speculativ ist; sondern speculativ ist nur dasjenige, was a priori gewonnen wird, aus einem in sich geschlossenen Daseyns- und Begriffskreise heraus, über diesen im Zusammenhange mit jenem höchsten Grundgegensatze des Idealen und Realen Verständigung sucht. — Uebrigens existirt die Philosophie wenigstens bis jetzt, nach Schleiermacher im Grunde nur noch in der Art von Versuchen zur Philosophie. Als Wissenschaft ist sie strenge genommen eigentlich überall noch nicht da, weil sie es nemlich noch nicht vermocht hat, gleich den empirischen Wissenschaften ihr Object in einer Weise, die jeden zur Beistimmung zwingt, zu Tage zu fördern. (Dialektik S. 10.) So steht es mit der Philosophie und den philosophischen Schulen nach Schleiermacher, daß hervorragenden Männern, die mit besonderer Kraft der Ueberzeugung irgend eine Seite der allgemeinen philosophi-

*) Sie sind das Speculative, das Beschauliche, im engeren und eigentlichen Sinne dieses Worts bei Schleiermacher, entgegengesetzt der Metaphysik, der Dialektik. (Ethik S. 223.)

**) Vgl. S. 55 und 57.

ſchen Wahrheit, je nach ihrer beſonderen Idioſynkraſie die eine oder die andere, ergriffen haben, diejenigen ſich anſchließen, welche dieſelbe Idioſynkraſie theilen. Die anderen aber fühlen ſich abgeſtoßen und bleiben eben ferne. (Dialektik S. 11, Note.) Ganz mit Recht haben nemlich die Philoſophirenden von ihrem eigenthümlichen Daſeyn aus den allgemeinen Zuſammenhang der Wahrheit geſucht. Darnach aber haben ſie zwiſchen ihrem eigenthümlichen Vorſtellungskreis und jenem Zuſammenhang alles Wiſſens nicht weiter ſcharf unterſchieden, gleich als ließe auch ſogar dieſer für ſich ſich abſchließen, und könnte, ſtrenge genommen gegen die Natur eines jeden Wiſſens überhaupt, jemals anders als in ſtätem Werden ſich finden. Vorläufig iſt es daher nicht wohlgethan, ja es iſt vorläufig noch eine Anmaaßung, Dialektik anders, als in der Art einer Kunſtlehre, Philoſophie anders, als in der Art eines Verſuches mehr, zu einem noch immer unerreichten Ziele hin, aufſtellen zu wollen. (Dialektik S. 247. unten, S. 8 u. ſ. f.) Wie zu anderer Empirie, ſo hat auch zu den verſchiedenen ihr widerſtreitenden Philoſophemen jede beſondere, wenigſtens vermeintlich beſſere Philoſophie kritiſch ſich zu verhalten in der Weiſe der Schleiermacher'ſchen Kritik der Sittenlehre.

§ 7.

Die Ideen von Gott und Welt im Verhältniß zu unſerem Wiſſen und zu einander.

Es iſt uns nun die reine, vollkommene Einheit alles Wiſſens und Seyns, ſo wie aller Gegenſätze überhaupt, der reine ſelber ſchlechthin unbedingte Grund gewiß, in früher angezeigter Art, als das reine Ineinander der Gegenſätze, ohne welches ein beziehungsweiſes Ineinander derſelben, ein Streben derſelben in einander aufzugehen, in der Erſcheinung des Daſeyns nicht denkbar wäre, als die Grundlage und nothwendige Vorausſetzung all unſeres Denkens und Wiſſens, auf welcher daſſelbe von vorne herein ſchlechthin ruht und fußt. Dieſe Unabtrenn-

barkeit der Gottesidee von der Idee des allgemeinen Zusammenhanges ist das Richtige in dem ontologischen Beweise. (Dialektik S. 121 unten.) Doch kann eigentlich von einer Demonstration für das Daseyn Gottes gar nicht die Rede seyn, da Gott nicht ein einzelnes Ding ist, sondern der allgemeine Zusammenhang und der Inbegriff der Realität selber, aufgefaßt nach der Seite seiner inneren Einheit hin. Zur Demonstration aber gehört Verschiedenheit des Demonstrirten vom Grunde der Demonstration. (Dialektik S. 320 unten.) Keine Induction erreicht je Gott, jede Deduction setzt ihn voraus. — *) Dieser absolute Grund, obwohl, als solcher, in all unserem Wissen nothwendig mit enthalten und beziehungsweise durch jedes Element unseres Wissens dargestellt, entzieht sich nichtsdestoweniger unserem Wissen, unserem Denken schlechthin. (Dialektik S. 145 oben.) Kein Begriff, kein Urtheil mag ihn erfassen, ihm entsprechen. Jeder unserer Begriffe hat ja nach Früherem höhere über sich, die ihn in sich befassen, andere neben sich, die ihn beschränken. **) Unbedingtheit spricht kein einziger aus. Die Mehrheit von Urtheilen aber, welche in Betracht der höchsten Einheit alle Gegensätze aufhebt, setzt, als ein rein Negatives, nichts, schafft keinen Begriff. (Dialektik S. 86.) — Es ist der Begriff, durch welchen die Gottheit setzen zu wollen, nach allem Früheren am nächsten liegt, der Begriff der höchsten, allgemeinsten Kraft und Gattung, oder, was in der That dasselbe ist, nur mehr nach der Seite des Urtheils, als nach der

*) Auch Anselmus von Canterbury (Gesch. der Philos. S. 186) will Gott nur in der Art beweisen nach Schleiermacher, daß er das im Selbstbewußtseyn fest und unwandelbar gegebene Bewußtseyn Gottes auch auf dem Gebiete der Anschauung klar zu machen sucht. Des Anselmus ontologischer Beweis setzt voraus, nach seiner Schrift, de veritate, daß Falschheit eines Begriffs erst von dem combinatorischen Verfahren des Verstandes herkommen kann. Da nun der absolute Subjectsbegriff des höchsten Wesens vor aller Combination die Realität wesentlich in sich trägt, so gilt darum Anselmen der ontologische Beweis.

**) Vgl. S. 56 Mitte.

des Begriffs hin, gefaßt, der Begriff des absoluten Subjectes, das keine Prädicate mehr außer sich hat, die man urtheilend an dasselbe heranzubringen hätte. (Dialektik S. 112, 91, 134, 99, 100.) Von diesem Gedanken, als dem der höchsten Kraft nemlich, geht zuvörderst und insbesondere die auch von Schleiermacher ausdrücklich so genannte pantheistische Construction der Gottheit aus, welche übrigens, nach Schleiermacher, nicht weniger, als jede andere Construction derselben, den Begriff der Gottheit nicht erreicht, ihn nicht vollzieht, einerlei, ob der Pantheismus sich in der abstracten Spinozistischen Weise oder in der concreten Fassung der Naturphilosophie ausbildet. Die Lehre des Spinoza über Gott trägt nemlich in ihrer wissenschaftlichen Parrhesie sofort ohne Hehl ihr inneres Ungenügen, begrifflich scharf ausgeprägt, an der Stirne. Um Gott zu erfassen, in ihm alle Gegensätze zusammenzufassen, geht sie von dem höchsten, abstractesten Gegensatze, dem des Idealen und Realen, aus, und setzt darnach die Kraft und Gattung, von welcher auch diese beiden Glieder herkommen, den höchsten Allgemeinbegriff des Seyns überhaupt, der Gottheit gleich, dem, was nach oben zu jenseits unserer Begriffe liegt. Da ist es aber sofort klar, daß man damit nicht Gott hat, nicht die höchste, schlechthin reale Einheit aller Gegensätze, sondern nur eine abstracte Formel, den Begriff der Kraft überhaupt, im Gegensatz der Erscheinung von der Kraft her, ein Glied eines Gegensatzes, einen Begriff, der den Begriff der Erscheinung, als seine begriffliche Schranke, sich gegenüber hat. Die Naturphilosophie bringt es in der That durchaus nicht weiter. Sie hebt mehr bei der Erscheinung an. Wie die Einheit unseres Weltkörpers, als allgemeine, lebendige Kraft, Alles hier auf der Erde, Organisches und Anorganisches, bedingt und in sich schließt, so soll Gott, als eine allgemeine Weltkraft und natura naturans, alle Weltkörper, die natura naturata, in sich einschließen und bedingen. Nur, daß wir von den anderen Weltkörpern schlechterdings nichts wissen, die Vorstellung Gottes mithin schon aus dem Grunde auch so nicht vollziehbar ist. (Dialektik S. 113

bis 116, 118 unten, 416.). Nun hat man wohl gemeint, Spinoza zu widerlegen mit der Vorstellung des Schöpfergottes und einer Schöpfung aus Nichts. Soll das indeß wirklich eine begriffliche Construction seyn, so ist es mit einem anderen Namen schlechterdings nur die Spinozistische Vorstellung selber. Denn das schlechthin Hervorbringende, das ist eben die absolute Kraft; das schlechthin Hervorgebrachte, das ist die Gesammtheit aller Erscheinung. Gerade derselbe begriffliche Ort wird also auch hier Gott zugewiesen, wie im Spinozismus, gerade dieselben bedenklichen Folgerungen ergeben sich auch hier, entweder, daß Welt und Erscheinung nur Schein sey und rein nichtig, oder auch, daß Gott durch die Welt und Erscheinung bedingt sey. (Dialektik S. 119, 120.) Sagt man, Gott solle als der Schöpfer auch der höchsten Weltkraft selber, gedacht werden, so ist das gar schön und damit allerdings Alles in bester Ordnung. Damit nemlich ist Gott gesetzt, als jene begrifflich nicht construirbare Identität, von welcher jedes Glied eines jeden Gegensatzes herkommt, in welcher sie daher auch alle werden beschlossen seyn müssen. (Dialektik S. 527.) Soll Gott gar etwa das ens summum heißen, so ist das der schlechteste Ausdruck, den es geben kann für die Vorstellung von Gott, soferne der Name: Ding, eben so wohl auf Einzelgestalten der Erscheinung seine Anwendung findet, und nicht einmal den Kraftallgemeinheiten ausschließlich angehört. (Dialektik S. 118.) Darüber endlich brauchen wir nicht viel Worte zu machen, daß diejenige Fassung nicht genügt zu wahrhafter begrifflicher Darstellung der höchsten, allrealen Identität, welche, übrigens eben so unabweisbar, als die anderen, und ihre nothwendige Ergänzung, in Gott ausdrücklich nur den Weltbildner sieht, ein zu bildendes, für sich rein unbestimmtes und bildsames Chaos ihm, als solchem, gegenüberstellt. (Dialektik S. 119, 120). — Aber man meint vielleicht weiter zu kommen, wenn man jenen höchsten Allgemeinbegriff, wesentlich unverändert, mehr kosmologisch, nicht nach der Seite des Begriffs, sondern nach der des Urtheils hin erfaßt, als das absolute Subject, dem kein Prädicat fremd

iſt. Kosmologiſch iſt dieſe Faſſung eben inſoferne, als das Gebiet der Urtheile, der Prädicate, des Urſachsverhältniſſes Eines und daſſelbe war. In ſolcher Art ergiebt ſich hier der Begriff des höchſten Subjects, daß es das alle Prädicate in ſich Beſchließende iſt, von welchem weiter nichts kann prädicirt werden. Und zwar kann dieſer Begriff des höchſten Subjects in zwiefacher Weiſe gefaßt werden, entweder wieder mehr in der Form des Begriffes, oder in der des Urtheils, entweder als Vorſehung oder als Schickſal, ohne daß jedoch das Eine oder das Andere die Vorſtellung Gottes wahrhaft vollzöge. Nemlich entweder kann man ſich hier ſofort an den Inbegriff der Beziehungen halten, welche zwiſchen den Subjecten und Kräften Statt finden, in ihnen ſich finden, als von anderswoher, an die Summe deſſen, worauf eigentliche Urtheile, Syntheſen, begründet werden können, an die abſolute Gemeinſchaftlichkeit des Seyns, die Seite der Nothwendigkeit und des Cauſalnexus in ſeiner Vollſtändigkeit. Da hat man das Schickſal. Oder man hält ſich vielmehr an die Kehrſeite der Nothwendigkeit, die Freiheit, ſieht darauf, wie alle die verſchiedenen Kräfte, dieſe Repräſentation unſeres Begriffsſyſtemes in den Dingen, als eigenthümliche Wirklichkeiten, aus ſich in ſich alle ihre Beſtimmtheiten ſelber hervorbringen. Denn allerdings kommt nur im erſcheinenden, zeiterfüllenden Momente dieſes vor, daß ein Subject eine Beſtimmtheit gar nicht aus ſich zu haben, ſondern dieſelbe ſtrenge und eigentlich paſſiv von einem Anderen her in ſich aufzunehmen ſcheint. (Dialektik S. 552 und 553.) Im einzelnen Momente der Entwickelung kann und muß das Verhältniß gar vielfach ſo ſich darſtellen, daß höchſtens dasjenige Element der Thätigkeit in einem Weſen vorhanden iſt, welches wir als Empfänglichkeit bezeichnen. Ueberſähen wir dagegen das Ganze bis zum Ende hin, dann würde uns deutlich vorliegen in den ſpäteren vollkommneren Entwickelungen des Einzeldaſeyns, in der inneren Geſchloſſenheit jeder einzelnen Daſeynsſphäre und ihrer durchgängigen inneren Wechſelbeziehung auf einander, daß, was nur immer einem Weſen rein von außen zu kommen

ſcheint, eben ſo wohl ſein eigen iſt, in der That allemal aus gemeinſchaftlichem Schatze herkommt, in dem Einzelnen nach dem Geſetze ſeiner Eigenthümlichkeit ſchlechthin frei ſich entwickelt. Es iſt nur Freiheit, Activität, mannichfach verſchiedene eigenthümliche Entwickelung, welche in ihrer Wechſelbeziehung auf einander wechſelſeitig ſich trägt und unterſtützt. Alle bloße Paſſivität, zunächſt der endlichen Dinge unter einander, iſt kein wahres Seyn, ſondern nur ein Scheinbares. (Dialektik S. 433.) Das Denkende, als Träger des ihm zeitlos einwohnenden Begriffsſyſtemes, iſt ideal allein und ſomit rein activ, das Gedachte, als Träger des geſchiedenen Seyns, iſt real allein und ſomit ebenfalls rein activ. (Dialektik S. 553.) So hätten wir ſchon an der einzelnen Kraft und dem von ihr umſchloſſenen Cauſalitätsgebiete ein ſolches abſolutes Subject, wenn man ſie nur wahrhaft zu iſoliren vermöchte (Dialektik S. 422 oben), wenn ſie anders, als mit dem Anderen wäre. Sicher hätte man das abſolute Subject an dem Inbegriff der freien Kräfte, könnte man denſelben in eigentlicher Einheitlichkeit erfaſſen, als das Eine Bewußtſeyn und Seyn, das in mannichfach verſchiedener Eigenthümlichkeit ſich entfaltet, ewig ſich entfaltet hat. (Dialektik S. 59.) Rechte, wahre Freiheit aber fiel, mindeſtens für uns, mit der Geiſtigkeit zuſammen, die ſich ſelber, als ein Beſtimmtes, Eigenthümliches, allem Anderen gegenüber, und in den Beziehungen zu allem Anderen unterſcheiden kann. So würde denn der Inbegriff der freien Kräfte, als Eines gefaßt, daſſelbe ſeyn eben mit der Vorſehung, oder mit der abſoluten Geiſtigkeit, der reinen Zweckurſache, die ſelber eben ſo wohl das Seyn wäre und die vollkommne Realität, freies Denken und denkende Freiheit. (Dialektik S. 136, 422). — Die Idee des Schickſals nun zunächſt vollzieht die Vorſtellung des abſoluten Grundes ſo wenig, als jene Rede des Pantheismus von Gott, als einer natura, es thut. Beide kommen über die Erſcheinung, das Bedingte, Geſetzte, nicht hinaus, das ſeinem Begriff nach augenſcheinlich niedriger, als das Abſolute liegt. Dagegen Gott, als der Schöpfer, und ſodann die Vorſehung, das

ſind hier allerdings die vorzüglicheren Bezeichnungsweiſen. Das wäre hier die Aufgabe, daß Gott der Vorſehung die Erhabenheit über alles Werden zubrächte, die Vorſehung aber Gott die wahre Unbedingtheit. (Dialektik S. 422 unten.) Nur iſt und bleibt dieſe Aufgabe unlösbar. Schlechterdings können wir nach unſerer Endlichkeit über den Gegenſatz von Begriff und Urtheil, Kraft und Erſcheinung nicht hinaus. Wollten wir Gott, den Schöpfer, begrifflich uns vergegenwärtigen, dann identificirte er ſich uns mit der Spinoziſtiſchen Subſtanz, der allgemeinen Weltkraft. Dieſe aber konnte den Gegenſatz der Erſcheinung, des zu bildenden Materiellen, nicht von ſich abthun. Combinirt mit der Vorſehung, überträgt Gott daher dieſer nicht bloß ſein begriffliches, ſtehendes Seyn, ſondern auch jene Bedingtheit zur Trübung der Vorſehung in ihrer Unbedingtheit. Die Vorſehung dagegen, die freie Entwickelung, überträgt auf den Begriff Gottes allemal Wechſel und Werden. So gerade ſchon, wenn ſich die Vorſehung, als das Bewußte, dem Unbewußten entgegenſtellt, unſere Vorſtellung nun aber das Letztere als ein Unfreies und mithin Unwirkliches ſich zu denken nicht umhin kann. Der wahren Freiheit, der wahren Vorſehung, welche nach der Wechſelbeziehung der Weſen mit der wahren Nothwendigkeit Eines iſt, ſelber ihr Seyn, ſchiebt ſich in ſolcher Art wieder das Schattenbild unſerer endlichen Vorſtellung unter, die unwahre Nothwendigkeit, Chaotiſches, bloß Beſtimmungsfähiges, ein bloßes Seyn, das der Freiheit den Bereich, die volle, fertige Wirklichkeit ihres Daſeyns ſchmälert. Auch durch den Begriff der Vorſehung kann unſer Denken den Begriff Gottes nicht vollziehen. Vielmehr in aller Weiſe ſteht dieſes feſt, daß unſer Wiſſen in Anſehung des Begriffes von Gott überall einzig die Aufgabe, ihn zu vollziehen, richtig ſtellen kann. Dieſe Aufgabe aber wirklich zu vollziehen, Gott wirklich zu begreifen, ihn wahrhaft anſchaulich zu denken und zu wiſſen, iſt uns Menſchen nimmermehr und in keiner Weiſe möglich. (Dialektik S. 152, 121 unten.) Als Grund all unſeres Wiſſens, all und jeden Seyns, muß jede Anſicht, die nicht ſkeptiſch das

Wiſſen läugnet, ob ſie nun des Namens: Gott, ſich bedient, oder eines anderen (Dialektik S. 527), Gott anerkennen, wenn ſie anders weiß, was ſie will, damit ſie in ihm und von ihm her die Gegenſätze verbunden habe, in deren Einheit Alles beſteht. Es iſt und bleibt dabei aber Gott transcendent, unbegreiflich, dem Wiſſen verſchloſſen. — Was von uns wahrhaft kann gewußt, anſchaulich kann gedacht werden, das gehört im Gegenſatze Gottes Alles der Welt an, der Totalität des Seyns, als Vielheit geſetzt. (Dialektik S. 161.) Freilich auch die Idee und Vollſtändigkeit der Welt liegt, ähnlich der Idee Gottes, außerhalb unſeres realen Wiſſens. Unſer Wiſſen wäre nicht mehr im Werden, nicht mehr durch unſere Organiſation in beſtimmter Weiſe örtlich und zeitlich bedingt, wenn wir zur Ueberſicht des Univerſums und des einheitlichen, allbefaſſenden Syſtems der Welt gelangen könnten. Indeß kann man doch allerdings abſtracter Weiſe ſich die Möglichkeit denken, daß wir von der Beſchränktheit unſerer Organiſation unter der Potenz der Erde losgelöſt, in den Beſitz nicht bloß unſerer Erde, ſondern auch aller anderen Weltkörper mit ihren phyſiſchen und ethiſchen Syſtemen gekommen wären. Darnach iſt denn die Idee der Welt nicht ſo durchaus transcendent, nicht in demſelben Sinne transcendental, ein Jenſeits, reine Vorausſetzung und Bedingung unſeres Wiſſens, wie die Gottheit. Dieſe wäre nur durch einen in ſich rein einheitlichen, unmöglichen Denkact zu faſſen, auch ſelbſt durch endloſen Fortſchritt des Erkennens nicht. Gott iſt das transcendentale Princip unſeres Wiſſens, als conſtructives Princip. Auf Grund der Vorausſetzung von urſprünglicher, vollkommener Einigung des Idealen und Realen und aller Gegenſätze, auf Grund des allgemeinen, allbedingenden Zuſammenhanges, als durchaus des Erſten vor aller Ueberlegung und Wahrnehmung, erkennen wir jedes Einzelne, jedes Gegebene an auf ſeinem Platze, formiren den Begriff eines jeden, das Syſtem der Begriffe unter einander. Wir ſchwören bei Gott, weil das Ueberzeugungsgefühl in Bezug auf ein beſtimmtes Factum durch den Gott in uns zu Stande kommt, durch die

Anweiſung, welche wir von unſerem Begriffsſyſteme erhalten, dieſes Factum zu ſeinem Rechte kommen zu laſſen. (Dialektik S. 177 Text und Note, 437.) Die Welt dagegen iſt transcendentaler Grund für den Fortſchritt unſeres Wiſſens, das combinatoriſche Princip zum conſtructiven Princip, das uns nie bei dem einzelnen Begriff, dem einzelnen Begriffsſyſtem uns beruhigen läßt, ſondern urtheilend in immer weitere Kreiſe hinausſtreben heißt, der terminus ad quem zum terminus a quo, Gotte. Die Idee der Welt ſchließt das in ſich, daß die Gottheit nach ihrem Wirken außer uns keinen trügeriſchen Schein ſtellt zwiſchen das Seyn außer uns und unſer Wiſſenwollen. (Dialektik S. 437.) Beides aber muß nun zuſammenkommen zu wahrer Grundlegung des Wiſſens, die theoſophiſche Richtung auf das conſtructive Princip, auf die transcendentale Vorausſetzung nach der Begriffsſeite hin, Gott, und die weltweisheitliche auf das combinatoriſche Princip, die transcendentale Vorausſetzung des Urtheils, Welt, damit nicht die erſtere für ſich in gymnoſophiſtiſches Brüten und Schielen auf die Naſenſpitze, die zweite für ſich in willkührliche Phantaſieen oder Atomismus ſich verliere. — Nicht identiſch ſind Gott und Welt. Sie ſind und bleiben dem Gedanken unterſchieden, als einerſeits die ſchlechthin reale Negation aller Gegenſätze, andererſeits die Totalität und das Syſtem aller Gegenſätze. Können wir die Idee der Welt nicht vollziehen, weil rein aus dem Begriffe zu erkennen uns unmöglich iſt, ſo bleibt aus demſelben Grunde, nur in höherer Potenz deſſelben, über den Gegenſatz von Gott und Welt hinauszugelangen, unſerem Gedanken unmöglich, ſoferne aus der Wurzel des Begriffs, der reinen Einheit, Alles zu begreifen und zu verſtehen, nun erſt gar jenſeits unſerer Kräfte liegt. Doch iſt die Gottheit nicht das leere Eins, das Nichts, ſondern das volle, ſchlechthin reale Eins iſt ſie, der reale Inbegriff aller Gegenſätze. In der That ſind Gott und Welt nichts, als zwei Werthe für dieſelbe Forderung. (Dialektik S. 433.) An ſich iſt nur die Eine göttliche Freiheit, manifeſtirt in vielfach verſchiedener eigenthümlicher Geſtalt. (Dialektik

S. 433.) Unſer endliches Denken aber kann Gott nur haben, als die abſolute Vorausſetzung, die Welt nur als das abſolute Ziel. Nach der unſerem Denken nothwendigen einſeitigen Richtung in der Conſtruction der Einen und der anderen jener beiden Ideen, auf die Einheit und wiederum auf die Vielheit, ſind wir, ſie in einander aufgehen zu laſſen, niemals im Stande. So kann mit einem Gedanken, den wir wirklich vollziehen, auch die Geſammtheit der Welt, wie wir uns die Welt zu vergegenwärtigen vermögen, nicht anders, als in einem Verhältniſſe zu Gott von uns aufgefaßt werden. Natürlich wird dieſes Verhältniß das Verhältniß abſoluter Abhängigkeit der Welt von Gott ſeyn müſſen. Nemlich gerade in dieſem Verhältniß zu Gott ſind nun Freiheit und Nothwendigkeit einerlei; nur in Bezug auf die Dinge treten ſie aus einander. (Geſch. der Philoſ. S. 183.) Gott iſt nicht Ding neben Dingen, Endlichkeit neben Endlichkeiten, ſo daß er, durch Anderes bedingt, wieder bedingte. Von ihm, dem Inbegriff aller Realität, geſetzt ſeyn, heißt, das Daſeyn, die Freiheit an ſeinem Orte gewonnen haben. Es bleibt auch mit der Anerkennung abſoluter Abhängigkeit der Welt von Gott, die unbedingt gültige Forderung, Gott und Welt rein als Correlate zu faſſen, dieſelben einander ſchlechthin decken zu laſſen, da wir Gott nur haben, als die reine Einheit der wirklichen Gegenſätze. Man verirrt ſich allemal ins Leere, wenn man in Gott irgend ein Gebiet ſetzt über die Welt hinaus, ein Wiſſen von bloß Möglichem, ein Daſeyn vor der Schöpfung oder dergleichen Anderes. Gott irgendwie eine beſtimmte Wirklichkeit für ſich zuweiſen, heißt allemal, ihn verendlichen, als Eines neben dem Anderen. Die Welt irgend ohne ihre urſprüngliche Einheit in der Gottheit ſetzen wollen, zwingt, der Welt eine Selbſtſtändigkeit ihres Daſeyns zuzuſchreiben, welche ihr für ſich nicht zukommen kann, raubt der Welt den Zuſammenhang ihres Seyns, uns Gültigkeit unſeres Wiſſens in deſſelben innerer Verbindung. (Dialektik S. 157, 329.) Je mehr wir alſo die Welt erkennen in fortgehender Annäherung, ſo zu ſagen, deſto mehr erkennen wir

nicht Gott, den auch endloser Fortschritt nicht erreichen würde, aber doch den Inbegriff dessen, das nach seinem ursprünglichen, einheitlichen Seyn das Seyn Gottes ist. Von Gott gilt nicht In, nicht Außer. (Dialektik S. 434. Dogmatik I. § 8 Schluß.) Er ist nicht in der Welt, als eine Kraft der Welt, nicht außerhalb der Welt, als eine müssige Person. Aber das einzige uns gegebene, uns zugängliche Seyn Gottes, ist das Seyn Gottes in der Welt, als der Offenbarung der in ihm ursprünglich und schlechthin vorauszusetzenden Seynseinheit. (Dialektik S. 157.) Je mehr unsere Weltanschauung noch mangelhaft ist, desto mehr ist auch unsere Idee der Gottheit noch mythisch und unhaltbar, weil bestimmt durch engen, einseitigen Anschauungskreis. Mit der Erweiterung und Vervollkommnung dieses letzteren erweitert und vervollkommnet sich der Natur der Sache nach auch jene Idee. Vollständige Induction allein kann uns die Idee Gottes wahrhaft erfüllen. (Dialektik S. 322, 348.) An dem Seyn der Ideen in uns aber, wie dieselben, in der That mit der Kraft und Wirklichkeit des Daseyns identisch, all unserem Einzelvorstellen zum Grunde liegen, dürfen wir dafür halten, wenigstens der Anlage nach ein Seyn Gottes auch in uns selber zu haben. (Dialektik S. 154. Dogmatik § 94, 2. — Dialektik S. 161—172, 433, 526 über Gott und Welt.)

§ 8.

Wollen und Gefühl.

Das Wissen setzte das Wollen voraus, soferne die Objecte des Wissens dadurch für uns da sind, daß wir sie uns wollend gegenübersetzen; wiederum setzte das Wollen das Wissen voraus, soferne der höhere Charakter vernünftigen, wahrhaft allgemeinen Bewußtseyns dazu gehört, daß von Wollen die Rede seyn könne, wissend das Wollen den Gegenstand sich gegenüber haben muß, auf welchen es sich richtet. (Dialektik S. 9, Note.) In solcher durchgängigen Wechselbedingtheit zwischen dem Objectiven und Subjectiven kommt in uns die ewige freithätige

Einheit des Denkens und Seyns zur beſonderen Erſcheinung. Es kann nun allerdings auch ein ſolches Wollen geben, welches ſinnlich und einzeln beſtimmt iſt. Indeß je mehr das Wollen wirklich Wollen iſt, deſto mehr wird die weſentliche Unendlichkeit menſchlichen, vernünftigen Weſens ſein eigentlicher Impuls ſeyn. — Ohne Beeinträchtigung des Rechtes der Eigenthümlichkeit auf dem Gebiete der Sittlichkeit, gilt dieſes, wie ſich bei Schleiermacher von ſelbſt verſteht. Sittlichkeit und die Forderung gleichmäßigen Handelns bezieht ſich allemal auf eine beſtimmte, ſchon im Werden begriffene Gemeinſchaft der Seyns. (Dialektik S. 450 unten.) Und auch innerhalb dieſer wiederum ſoll die beſondere Art eines Jeden mit dem Allen Gemeinſamen in jeder einzelnen ſeiner Handlungen ſich ausprägen. Im Thier, in der Pflanze, der in beſtimmter endlicher Bedingtheit rein beſchloſſenen Kraft und Erſcheinung, iſt der Begriff der Art auch der der Individuen. Wahres Fürſichſeyn kommt dieſen letzteren, einander gegenüber, nach den Schranken, in welchen ihr Artbegriff ſie feſthält, nicht zu. Ihm wird die Individualität im momentanen Fluß der Verhältniſſe, wie von außen her zugebracht. Dagegen dem Menſchen ſichert ſeine Einzelwirklichkeit gerade ſein Gattungsbegriff, der der Vernünftigkeit, der unendlichen Kraft. Soll dieſe ſich innerhalb der Endlichkeit realiſiren, ſo kann ſie das von den verſchiedenſten Ausgangspunkten her und läßt ihnen Raum in ſich. Mannichfache Möglichkeit und Wirklichkeit eigenthümlich beſtimmter vernünftiger Einzelexiſtenz iſt mithin im urſprünglichen Begriffs- und Daſeynsſyſteme vorhanden.*) Es ſind dieſe in Vielen gemeinſam und in Einzelnen beſonders urſprünglich angelegten Eigenthümlichkeiten menſchlichen Weſens Daſeynsarten der Vernunft, innerliche qualitative Unterſchiedenheiten derſelben, in Correſpondenz allerdings mit verſchiedener äußerlicher Bedingtheit. Und auf Grund nun gerade dieſer urſprünglich vorhandenen Verſchiedenheiten ſoll die Perſönlichkeit, die ſittliche Einzelheit, ſich er-

*) Vgl. oben S. 45, 47, ſo wie unten § 12 im Anfange.

heben. Eine Perſönlichkeit nemlich, eine zuſammengeſetzte oder einfache, iſt eine menſchliche Gemeinſchaft, ein einzelner Menſch in und mit ihr, inſoferne zu nennen, als in jener und dieſem die Vernunft nach ihrer Beziehung auf ein beſonderes Naturgebiet ſich erfaßt, in Ausbreitung ihrer Herrſchaft über daſſelbe begriffen iſt. (Ethik S. 165—167.) — So iſt und bleibt aber natürlich die Aufgabe menſchlichen, das Weſen ſittlichen Thuns die Herrſchaft der Vernunft und unendlichen, unbedingten Bewußtſeyns, die Harmonie all unſeres Wollens und Thuns in der Beziehung auf das Ganze. (Ethik § 52,) Der transcendentale Grund iſt transcendentaler Grund auch unſeres Wollens. (Dialektik S. 150, 151.) Wie jeder Moment unſeres Wiſſens, ſo conſtruirt ſich auch jeder Moment unſerer übrigen Thätigkeit von ihm her und auf Grund ſeiner. Dieſes Seyn Gottes in uns unter der Form des Gewiſſens (Dialektik S. 154) giebt jedem ſich kund, weil jeder zu handeln hat. Auf ihm ruht den Meiſten die Gewißheit von Gottes Daſeyn und das Wiſſen um ihn vornemlich. Unter dieſer praktiſchen Geſtalt und Beziehung wird, auch durchgängig actuell, inmitten der werdenden Erſcheinung, das Seyn Gottes in einem Menſchen vorhanden ſeyn können, in dieſer ſeiner Actualität ein wahres und eigentliches Seyn Gottes in uns. Es wird unter der Form des Gewiſſens die Idee der Menſchheit inſoferne verwirklicht ſeyn können in einem Individuum und von ihm her, als reines, durchaus ſtätiges Streben zur Realiſirung des in uns angelegten Wahrheitsgebietes und unſerer Harmonie mit dem Univerſum allerdings denkbar iſt. (Dialektik S. 155, Note.) Je mehr aber wir dem uns annähern, je mehr das Gewiſſen, als das Seyn Gottes in der Kraft unſeres eigenthümlichen Daſeyns, uns durchweg beſtimmt, deſto mehr ſind wir an unſerem Orte die wahre und vollſtändige Offenbarung urſprünglicher göttlicher Freiheit, deſto mehr ſind wir ſelber frei in früher angedeuteter Weiſe, behaupten innerhalb der Totalität beſtimmt und bewußt, gegen Alles und Jedes und nach allen Seiten hin, unſere neben und mit dem Anderen ebenfalls

berechtigte Eigenthümlichkeit. Die Freiheit nemlich, welche nicht zugleich durch das eigene innere Wesen gebundene und bestimmte Nothwendigkeit seyn soll, die Freiheit des Abfalls, des So und Auch nicht so im selbigen Momente, ist eine wesentlich antiphilosophische Behauptung, zerstört allen Zusammenhang des Daseyns und des Wissens, der durchgängige feste Ordnung zu seiner Grundvoraussetzung hat. (Abhandlung über die Erwählung am Schluß. Dialektik S. 166.) In Willkühr und Unentschlossenheit meinen die Menschen gewöhnlich am Meisten Symptome ihrer Freiheit wahrnehmen zu können, weil in solchen Momenten die Succession aufgehoben erscheint, der Zusammenhang mit dem Aeußeren, die Abhängigkeit von demselben. Eigentlich sind das aber die Momente rechter Abhängigkeit, da der Mensch unsicher und unfrei in sich hieher schwankt und dorthin. Der vermag mehr, ist freier, welcher sofort der Sache gemäß in sich entschieden ist. (Dialektik S. 132 Note, 520.) — Rückwärts geht, im Ganzen und Großen die Sache angesehen, nichts nach Schleiermacher. Soferne Allmacht des Vernunftzwecks bei ihm eine Grundanschauung ist, kann er wahren Rückschritt nicht zulassen. Fall, Verstockung, Teufel, Verlierbarkeit der Gnade, ewige Verdammniß kennt die Schleiermachersche Dogmatik ganz natürlich nicht. Die ganze Welt ist, speculativ gesetzt, nach Schleiermacher nur Geschichte. (Dialektik S. 91, Note.) Darin nemlich besteht der große Naturproceß der Geschichte, der große Geschichtsproceß, welcher das Naturdaseyn in den Fluß der Zeitlichkeit treibt, daß im unendlichen Zeitverlauf von unserem Urtheilen und Wollen die Welt erobert und in ihrem Zusammenhange constituirt wird. Das Untermenschliche ist in einem Zeitzusammenhange nur, sofern es in menschliches Wissen und Thun mit aufgenommen ist, oder auch ein Analogon höheren menschlichen Bewußtseyns ebenfalls schon in sich enthält. Das aber wird man allemal seinem Begriff nach zeitlich das Spätere seyn, was seinem Begriff nach an sich das Frühere ist, die vollkommnere Entwickelungsstufe, welche Unvollkommneres und Früheres schon in sich erinnert

und die gewonnene Actualität deſſelben, die legitime Macht, nicht wieder abhanden kommen läßt. Erklärt ſich alſo die Discretheit der Zeitmomente aus der Verſchiedenheit der urſprünglich angelegten Verhältnißbeziehungen, welche allmählich ſich entwickeln: ſo wird dagegen die Stätigkeit in der Zeitvorſtellung abzuleiten, die realiſtiſche Vorausſetzung Schleiermacher's dienen, welche weſentliche innere Einheit von Allem im Kraftſyſteme behauptet und in keiner Art eine mehr als relative Sonderung der Momente zulaſſen kann. Der reine Fluß der Zeitlichkeit aber, jenes beſtändige eigentliche Hervorgehen aus dem Nichts und Zurückgehen in daſſelbe, welches der Zeitvorſtellung des gemeinen Bewußtſeyns eigen iſt, wird nach Schleiermacher aus der durchgängigen Beziehung aller Theile des Univerſums auf einander in der folgenden Weiſe abzuleiten ſeyn. Gemäß unſerer Endlichkeit ſind uns die meiſten Daſeynsſphären und Kräfte, an ſich und in ihrer Totalität, ferne und unbekannt. Doch ſind Wirkungen von ihnen her uns ſtets nahe, all unſer Vorſtellungsinhalt wird von ſolchen fortgehend berührt. Dieſe Wirkungen, aus dem uns zugänglichen Theile des Kraft- und Daſeynsſyſtemes nicht rein erklärbar, erſcheinen nun eben zunächſt als accidentia sine subjecto. Nach ihrer Ueberzahl aber verdunkeln ſie uns auch die in beſtimmterer Weiſe uns wirklich zugänglichen Subjecte um ſo viel mehr, je mehr noch die ſinnliche Seite unſeres Weſens in uns vorwaltet. (Vgl. oben § 3 am Ende.) — Ueber die Unſterblichkeit des Individuums ſpricht ſich Schleiermacher (Dialektik S. 172, und ſonſt gewöhnlich) dahin aus, daß unſere Gewißheit von derſelben eine ſolche nicht ſey, die mit ſpeculativer Allgemeingültigkeit ſich begründen ließe. Es liegt übrigens wohl allerdings nahe, Prämiſſen für individuelle Unſterblichkeit gerade aus dem Schleiermacher'ſchen Philoſophem ableiten zu wollen. Iſt jedes Individuum — einerlei, ob als beſondere Subſtanz für ſich oder nicht — ein wahrhaft wirklicher und nothwendiger Beſtandtheil des Univerſums; iſt die Aufgabe des Univerſums aber die ſittliche, ſtätig zunehmende Herrſchaft des unendlichen Ver-

nunftgeſetzes in durchgängiger Harmonie und Beziehung von Allem und Jedem: ſo würde wohl ſicher ein Weſentliches fehlen, wenn auf irgend einer Stufe dieſer Vollkommenheitsleiter irgend ein Individuum nicht mehr vorhanden wäre. Doch läßt ſich gerade aus dem Schleiermacherſchen Principe der Eigenthümlichkeit auch dieſes wieder ableiten, warum ſo nicht gefolgert wird. Von demſelben aus ward nemlich der Speculation nur dieſes eingeräumt bei Schleiermacher, innerhalb zuſammenhängend gegebener Wirklichkeit ihr Syſtem allgemeiner Begriffe zu conſtruiren, ihre allgemeinen Möglichkeiten und begrifflichen Orte abzuleiten. Es hat allgemeine philoſophiſche Betrachtung in wirklich vollzognem Gedanken auch das allgemeine Geſetz ſittlicher Vernunftentwickelung nur als das Geſetz des irdiſchen Daſeyns, in deſſen Mitte alle ſich finden. Durch daſſelbe für ſich kann über eine dieſem Letzteren jenſeitige Wirklichkeit nichts zu unſerer Kunde kommen. Mit einem Cirkel im Schluß behaftet erſchienen eben deswegen Schleiermacher alle philoſophiſchen Unſterblichkeitsbeweiſe, unberechtigte Vorausnahmen einer unſerem Begriff unzugänglichen jenſeitigen Wirklichkeit. (Dogmatik Ausg. 1. Theil 2. S. 622.) Erſt das Factum der Auferſtehung Chriſti erweitert nach Schleiermacher in dieſem Betracht unſeren Blick, ſchließt unſerem Urtheil die Jenſeitigkeit auf; nur in der empiriſchen Wiſſenſchaft der chriſtlichen Dogmatik darf von individueller Unſterblichkeit die Rede ſeyn. — Poſtulat iſt Gott nicht; wir machen und ſetzen ihn nicht erſt, als Reſultat, oder auch als den Zweck unſeres Handelns; allem unſerem Wollen, Wiſſen, Thun liegt vielmehr das Seyn Gottes in uns, liegen die Ideen, insbeſondere, ſoferne ſie uns praktiſch beſtimmen, als Gewiſſen, von vorne herein treibend zum Grunde. (Vgl. Dialektik S. 320.) Mit dem Vollziehen des Begriffes von Gott kommen wir natürlich hier nicht weiter, als zuvor. Er iſt die moraliſche Weltordnung, welche gemäß dem Sittengeſetze Alles vorherverſieht. (Dialektik S. 426.) Er iſt der höchſte Künſtler allgemeiner Harmonie des Alls. (Dialektik S. 160.) Er iſt Gott, eben inſoferne wir die Vorſehung

und den Schöpfer, als die Gesetzgebung und die sittliche Weltordnung setzen. (Dialektik S. 474, 527.) Freies sittliches Handeln hält natürlich besonders fest an göttlicher freier Persönlichkeit.*) Aber wie wir schon den Schöpfer und die Vorsehung nicht mit einander verbinden konnten, wahrhaft und ohne Trübung göttlicher Unbedingtheit: so ist Vollziehen des Begriffes von Gott noch um so viel weniger möglich, wenn wir nun mit unserer allemal trennenden und entgegensetzenden Vorstellung Gott, den Weltordner, auf das Gesetz blicken lassen, als auf eine Richtschnur und ein Endziel, ihn sein Gesetz sichern lassen gegen möglichen Widerstand, wenn Gott, der Weltkünstler, seine Conceptionen soll zur Ausführung bringen wollen. Allemal bleibt auch hier der Begriff Gottes Aufgabe, unvollzogen, obwohl wir durch Gott allein in unserem sittlichen Thun begriffen sind und sicher in demselben.

Sinnlich vernünftige Wesen, wie wir sind, werden wir der Natur der Sache nach auch in unseren Gefühlen sinnlich, endlich bestimmt seyn. Wiederum aber wird, je mehr unsere Gefühle den Charakter höherer, menschlicher Ausbildung an sich tragen, desto mehr auch die Beziehung auf den transcendentalen Grund in ihnen ausgeprägt seyn, die Vernünftigkeit, das Gottesbewußtseyn. Das Gefühl nach dieser seiner höheren Beziehung, dieser Mittelpunkt unseres wahren Selbst, ist der Sitz der Religion. Der Character des religiösen Gefühls aber ist schlechthin der eines absoluten Abhängigkeitsbewußtseyns. (Dialektik S. 430.) Im Wissen mögen wir zu der Ahndung gelangen,

*) Jordano Bruno war nach Schleiermacher (Gesch. der Philos. S. 250, 251) kein Pantheist. Denn Pantheismus ist nur da, nach Schleiermacher, wo über Identification Gottes mit der Welt die Trennung ganz vernachlässigt wird. Dieser Trennung aber liegt vorzüglich das ethische Interesse der Trennung der Vernunft von dem Passibeln in uns zum Grunde. Dem Passibeln nemlich können wir, als solchem, so ohne Weiteres einen Ort in der höchsten Realität nicht gestatten. Diese ethischen Interessen aber hat Bruno geschont nach Schleiermacher.

welche in beſtimmtem Gedanken zu vollziehen inzwiſchen auch auf dem Gebiete des Wiſſens uns nimmermehr möglich ſeyn wird, daß nemlich in der That nur Freiheit ſey und Anderes ſchlechterdings nicht. Von abſolutem Freiheitsgefühle, von unmittelbarem Selbſtbewußtſeyn abſoluter Freiheit zu reden, alſo inmitten des Selbſt und ſeiner Bedingtheit ſich ſchlechthin darüber hinauszuſetzen, iſt der geradeſte Widerſpruch. Das Gefühl, das Selbſt in ſeiner Selbſtheit kann nicht umhin, den abſoluten Grund, der ihm einwohnt, als die höchſte Urſache ſich gegenwärtig zu haben, ſich als das von demſelben abſolut Abhängige zu erfaſſen. (Dogmatik 2te Ausg. § 4, 4. § 5.) In dem abſoluten Abhängigkeitsgefühle, in unſerem religiöſen Selbſtbewußtſeyn iſt nun übrigens nichtsdeſtoweniger, als in einem einheitlichen Mittelpunkte, all unſer Wiſſen und Wollen, es iſt darin, nach der Beziehung von Allem auf Alles, Jegliches ohne Ausnahme, ſo wie es nemlich in uns iſt, wahrhaft und vollſtändig geeinigt, unter ſich und daher auch mit dem abſoluten Grunde. Es iſt durch das religiöſe Gefühl der Urgrund eben ſo in uns geſetzt, eben ſo wahrhaft in uns und unſere Eigenthümlichkeit eingegangen, wie in der Wahrnehmung die Dinge in uns geſetzt ſind. (Dialektik S. 430.) Konnte das Wiſſen, auf rein theoretiſchem, wie auf praktiſchem Grunde, den Begriff und die Anſchauung Gottes nie vollziehen, ſo iſt dagegen im Gefühl Gott, die abſolute Einheit, die Erfaſſung des abſoluten Grundes in und mit der Totalität des von ihm Abhängigen, wirklich vollzogen. Unrein freilich nur und inadäquat iſt dieſes hier allemal geſchehen, ſoferne man im religiöſen Gefühle die abſolute Totalität und Gott in ihr nie an und für ſich hat, ſondern nur ſo, wie die Beziehungen auf Alles und Jedes in einer beſtimmten Individualität auf eigenthümliche Weiſe geſetzt ſind. (Dialektik S. 152. Dogmatik § 163, 2.) — Individualiſirtes Gemeinſchaftsbewußtſeyn iſt das religiöſe Selbſtbewußtſeyn der Natur der Sache nach bei Schleiermacher. Denn wir ſelber ſind ja nach Früherem nicht anders, als in und mit der menſchlichen Gattung und ihren beſonderen Geſtaltungen,

als den Kräften, die uns produciren. (Dogmatik § 6, 2.) Natürlich aber trägt nun dieſes religiöſe Gemeinſchafts- und Selbſtbewußtſeyn, die Identität unſeres Wiſſens und Wollens, kein anderes Seyn Gottes in ſich, außer eben demjenigen in mannichfacher beſonderer Modification, welches auch ſchon im Wiſſen war und im Wollen, dem Seyn Gottes in den Ideen und im Gewiſſen. Vorwiegen der Ideen, vorwiegende Geltung des Weltbewußtſeyns zur Vermittelung des Gottesbewußtſeyns, Gott in uns durch das Aeußere, wird als das Charakteriſtiſche derjenigen Art von Religionen bezeichnet werden können, welche Schleiermacher in der Glaubenslehre die äſthetiſchen Religionen nennt. Der weiter geförderten, ihrer ſittlichen Freiheit und Selbſtſtändigkeit ſich bewußt gewordenen Menſchheit werden die teleologiſchen Religionen eignen, die vorzugsweiſe auf das Seyn Gottes in uns unter der Form des Gewiſſens, das Seyn Gottes außer uns von uns her, zurückgehen. — Weltweisheitliche, objective Betrachtung nun liebte Formeln wie natura naturans, und dergleichen; ihr ſtehen alle Kräfte, auch die ſittliche, neben einander gleich, im Complexus des Daſeyns unter der höchſten Urſache. Religiöſer Glaube dagegen neigt ſeiner Natur nach dahin, Gott ebenfalls als Selbſtbewußtſeyn zu faſſen, einſeitig unter der Form der Geiſtigkeit, als beſtimmte Perſon auf die Weiſe, daß die beſondere Darſtellung des Univerſums in der Eigenthümlichkeit einer religiöſen Gemeinſchaft, den Grund der jedesmaligen beſonderen Beſtimmtheit Gottes abgiebt. Insbeſondere die teleologiſchen Religionen werden den vernünftigen, ſittlichen Willen anderen Kräften rein zu coordiniren ſich weigern. Jedes Schickſal über der Gottheit werden ſie entfernen. Den heiligen Weltregenten werden ſie in der Gottheit ſehen. (Dialektik S. 528.) Und diejenige teleologiſche Religion, welche auf Grund des Sieges ſittlichen Lebens hier auf Erden, da iſt, erreicht ja in der That, immerhin unter anthromorphiſtiſcher Form, den wahren objectiven Thatbeſtand, ſo weit derſelbe uns nur irgend zugänglich iſt. Der Anthromorphismus darf uns hier nicht ſtören. Auf Wiſſen von der Objectivität der Dinge

kommt es der Religion, dem religiösen Glauben nicht an. Vielmehr nur auf eindringlichen, zweifellosen Ausdruck seines Inhalts. Mögen darnach die beiden Mächte, welche den Primat menschlicher Dinge mit einander theilen, Frömmigkeit und wissenschaftliche Speculation, in ihrem beiderseitigen Interesse ihre Gränzstreitigkeiten schlichten, wechselseitig einander zu unterstützen sich befähigen. (Reden über die Religion, Rede 1, Anmerkung 6, dritte Aufl. S. 41). Die Religion lehrt Eines bleiben in Liebe trotz der Differenzen im Denken. (Dialektik S. 532). Die Philosophie, das objective, allgemeinere Bewußtseyn, wird zwischen ihr selbst und der Religion die Verständigung einzuleiten haben. Nicht bloß im eigenen Interesse aber beschafft die Philosophie diese Verständigung, sondern ganz vornemlich gerade im Interesse der Religion und Theologie. Dann nemlich erst wird jeder Versuch, einen Atheismus zu behaupten, waffenlos und ohnmächtig werden, wenn die positiven Aussagen des religiösen Glaubens über Gott für nichts mehr gelten wollen, als was sie allein sind, für Aussagen über Gottes Wirkung und Erscheinung in uns und unserem frommen Selbstbewußtseyn. (Dialektik S. 436, 531). Die christliche Dogmatik, die theologische Ethik soll, als höhere Empirie, von philosophischen Einreden ungestört, frei und unabhängig sich gestalten, das Factum eines bestimmten religiösen Gemeinschaftsbewußtseyns darlegen und entwickeln. Bleibt sie nur Wissenschaft, enthält sie sich aller Antiphilosophie, als z. B. der Lehre von Freiheit der Contingenz, dann kommt sie mit der Philosophie schon von selber überein. *)

*) In Thomas Hobbes (Gesch. der Philos. S. 260 und 261) sieht Schleiermacher einen rechten Antipoden seiner Lehre. Verloren in Einzelheit und Körperlichkeit, hat Hobbes keine Liebe und keine Religion, weil er nichts Allgemeines hat und kein Absolutes. Denn die Liebe ist die Realität des allgemein Menschlichen im Bewußtseyn, so wie die Religion die unmittelbare Realität des Absoluten im Bewußtseyn ist. Anstatt des Absoluten hat Hobbes nur die leere und todte Position einer unvorstellbaren, unrealen, aber hypo-

Zweite Abtheilung.

Schleiermacher im Verhältniß zu anderen Philosophieen.

§ 9.

Schleiermacher; Spinoza, Leibnitz, Kant, Jacobi.

Sehr merkwürdig ist der Jugendaufsatz Schleiermacher's über das Spinozistische System, eine dankenswerthe Beilage zu der neulich herausgegebenen Geschichte der Philosophie Schleiermacher's. Mit unzureichenden Hülfsmitteln abgefaßt, erscheint diese Abhandlung nichts destoweniger, je öfter man sie durchliest, desto bedeutender und penetranter. Schon hier finden wir die spätere eigene Lehre Schleiermacher's, wie dieselbe sich uns bisher, an der Hand der Dialektik insbesondere, ergeben hat, theilweise in ihren wesentlichen Grundlagen bestimmt und bewußt ausgesprochen, nach anderen Seiten hin aber wenigstens angedeutet und vorbereitet. Spinoza's Lehre, welche Schleiermacher damals nur noch aus Jacobi's Darstellung kannte, wird in diesem Aufsatze verglichen mit Leibnitz's und Kant's Lehre, beide, die letztere am Meisten, Schleiermacher offenbar auch damals schon aus den Quellen bekannt. Leibnitz's Lehre wird ziemlich geradehin verworfen gegenüber der Spinozistischen. — Einige Unbilligkeiten und Unrichtigkeiten in Betracht des Leibnitz bleiben dabei nicht aus. Ungerecht aber und grundlos dürfte Schleiermacher's Urtheil hier in der Hauptsache nicht seyn. Kant dagegen und Spinoza soll man nur in Eines zusammenbefassen, wechselseitig den Einen durch den Anderen verbessern, um nach allen ihren Grundlagen die volle Wahrheit zu haben. — Der Spinozistische Satz zuvörderst wird auch von Schleier-

---

thetisch zu setzenden letzten Ursache. Eben darum ist ihm denn Religion nur ein Aberglaube, der zu öffentlicher Geltung gelangt ist, mit anderem Aberglauben abstammend aus Unwissenheit und Furcht, und, als Eines der mächtigsten Motive öffentlicher Meinung, mit Anderem in die Gewalt des Staates zu geben.

macher vertreten gegen Leibnitz insbeſondere und gegen Kant, daß eine Mehrheit von Exiſtirendem ſich nicht fixiren laſſe, aus numeriſcher Verſchiedenheit und erſcheinendem Nebeneinanderſeyn eine ſolche in der That auf keine Weiſe ſich ergebe. Was jetzt Eines und daſſelbe iſt, zergeht darnach in verſchiedene beſondere Individuen, dieſe gehen wieder zuſammen in Ein Individuum, ſo daß Alles hier auf Verhältniſſe und reinen Fluß der Verhältniſſe zurückkommt. Dasjenige in uns, was am Sicherſten zuſammenhängt mit dem wirklich in uns Exiſtirenden, die Vernunft, individualiſirt uns am Wenigſten, führt uns vielmehr faſt eher zurück vom „Wahn der Individualität" (Geſch. der Philoſ. S. 291 unten, 296 unten, 299 unten, 305 unten.) So bleibt denn in der That nur die Eine, unendliche, allreale Exiſtenz in ihrem Rechte, die allbefaſſende innere Einheit von allem Wirklichen. Rein in ſolcher Art hat, nach dieſem Aufſatze Schleiermacher's, auch Spinoza, was das Princip ſeiner Anſchauung betrifft, Gott gefaßt, die Eine, einzig wahre Subſtanz. — Mit dieſer Spinoziſtiſchen Subſtanz aber werde der Kantianismus, wenn er ſich recht verſtehe, ſein noumenon identificiren müſſen. In dieſes werde er den wahren Grund und das wahre Weſen von Allem und Jedem, den Dingen ſelber immanent, zu ſetzen haben. Nemlich das Unbedingte, welches Kant außer den Dingen und ihrer Reihe zuläßt, ſoll ja doch auch den ewigen regressus nicht aufhalten, iſt mithin ein wahres Unbedingtes, wahrer letzter Grund, mit nichten. Vielmehr das noumenon erzeugt die Sinnenwelt, indem es in uns eintritt. In der Welt der noumena ſelber aber wieder ein außerweltliches Ding unterſcheiden, als die höchſte Urſache, heißt auf unberechtigte Weiſe das Geſetz der Cauſalität übertragen über die Grenzen der Erſcheinung hinaus. Ueberhaupt ſpricht Kant mit Unrecht von mehreren noumenis. Das kommt daher, daß er den Paralogismus der Vernunft noch nicht rein von ſich abgethan hat. Ihn begleitet noch nicht durchweg die Einſicht, erſcheinende Individualität, in ihrem Fürſichſeyn bedingt durch die Seite der Receptivität, durch das

wandelbare Körperliche und die vorſtellbare Erſcheinung, dürfe keineswegs ſofort beſondere Exiſtenz und Subſtanzialität für ſich in Anſpruch nehmen, gleich als könnten wir die Anzahl der Dinge an ſich vermehren, wenn wir Ein Individuum in mehrere zertheilen. (Geſch. der Philoſ. S. 294 und 299.) — Man darf aber ferner nicht mit Leibnitz bloß geiſtiges Weſen zulaſſen. Rein aus dem Denken und der Denkfähigkeit wird man das reale Zuſammen- und Ineinanderſeyn der Dinge niemals erklären; man hat hier vielmehr die Ausdehnungsfähigkeit hinzuzunehmen, die Ausdehnung vorerſt ihrem allgemeinen Weſen nach, die abſolute Ausdehnung. (Geſch. der Philoſ. S. 297 unten, S. 300). Auch ſie muß alſo mit enthalten und eingeſchloſſen ſeyn in der abſoluten, rein einheitlichen Wirklichkeit und Subſtanz. — Nur hat Spinoza Unrecht, wenn er meint, dieſe Subſtanz erkennen, ihr Attribute beilegen zu können, dahin „ſich verſteigt“, auch nur ihre Einheit und Unendlichkeit poſitiv zu behaupten. (Geſch. der Philoſ. S. 300 oben.) Rein negativ ſind alle wiſſenſchaftlich zuläſſigen Beſtimmungen über das Abſolute, und anſtatt von Eigenſchaften, von Attributen Gottes, ſollte die Rede ſeyn von Eigenthümlichkeiten des Anſchauenden. (Geſch. der Philoſ. S. 300 unten.) Der kritiſche Idealismus würde Spinoza gelehrt haben, daß Gott der „abſolute Stoff“ iſt, fähig die Form eines jeden Vorſtellungsvermögens anzunehmen, daß er, bei vollkommener unmittelbarer Nichtvorſtellbarkeit, eine unendliche mittelbare Vorſtellbarkeit beſitzt. (Geſch. der Philoſ. S. 300, 301 oben). So viel Möglichkeiten der Vorſtellungsweiſen noch ſonſt, außer der unſeren, in der Vernunft an ſich prädeterminirt ſeyn mögen, in ſo vielfacher Weiſe wird Gott in der That vorgeſtellt werden und inſofern mag man mit Spinoza ſagen, daß an ſich Gott eine Unendlichkeit von Attributen zukommt. Uns aber iſt er nach unſerer Eigenthümlichkeit nur unter dieſen beiden Attributen der Ausdehnung und des Denkens anſchaulich; für uns iſt Alles verloren, was nicht im Raum angeſchaut, in der Zeit empfunden werden kann; für uns iſt die unbegreifliche Subſtanz, das unbegreifliche göttliche

Weſen inſoferne ſchlechthin nur unter dieſen beiden Attributen vorhanden. (Geſch. der Philoſ. S. 300.) — Dabei wird inzwiſchen ſchon durch das Frühere dieſes abgeſchnitten, mit Kantiſcher Darſtellung die weſentliche Wirklichkeit und ihre Erſcheinung in uns, äußerlicher Weiſe ſich zu einander verhalten zu laſſen, wie Urſache und Wirkung im Wechſelverkehr des Endlichen unter einander. Es iſt das Eine, allein wahrhaft wirkliche noumenon, das göttliche Weſen ſelber, in uns und unſerem Vorſtellungskreiſe in beſtimmter Weiſe vorhanden, als immanenter Grund, als abſolute Urſache. (Vgl. Geſch. der Philoſ. S. 294 unten, 301.) Schon in dieſer früheren Zeit lag es Schleiermacher nahe, durch verſchieden beſtimmtes Bewußtſeyn, als das Weſen wahrer Eigenthümlichkeit und Perſonalität, allerdings auf ſolche Weiſe eine wahre Mehrheit des Exiſtirenden conſtituirt werden zu laſſen, daß jedes denkende Bewußtſeyn die ganze Wahrheit und Wirklichkeit in beſtimmter Weiſe und Beziehung in ſich enthalte. (Vgl. Geſch. der Philoſ. S. 297, Mitte.) Ausdrücklich gefolgert wird dieſes hier freilich noch keineswegs, ſo wenig als der verwandte Grundſatz hier ſchon ſeine Anerkennung erhält, mit welchem ſpäterhin Schleiermacher Kant ſich entgegenſtellt, daß nemlich auch das Subject und die Denkformen ſelber das An ſich in beſtimmter Weiſe offenbaren, ſelber nicht weniger eine beſtimmte Erſcheinung deſſelben ſind, als ein eigenthümlicher Spiegel für Erſcheinungen des An ſich. Jedenfalls aber beſchäftigte „die große Frage“: Wes Urſprungs iſt die Idee von einem Individuo, und worauf beruht ſie? Schleiermacher auch ſchon zu dieſer Zeit angelegentlich (Geſch. der Philoſ. S. 300 oben), wie ſehr immerhin in dieſer früheren Abhandlung Schleiermacher's Manches von dem Erwähnten vorläufig noch die Individualität beeinträchtigen dürfte. — Mehr im Einzelnen tadelt Schleiermacher hier an Spinoza dieſes, daß die beiden Attribute der Subſtanz bei Spinoza im weiteren Verlaufe der Ausführung nicht in der urſprünglich geforderten reinen Coordination verbleiben, vielmehr namentlich das Attribut der Ausdehnung über das Attribut des Denkens

den Vorzug erhalte, die modi von dieſem nur für Copien der modi von jenem, als der Originalien, gelten ſollen. Doch will Schleiermacher hierin kein πρῶτον ψεῦδος, ſondern nur ein untergeordnetes falsum erkennen (Geſch. d. Philoſ. S. 306), eine Spur auch dieſes Letztere wiederum davon, wenn ich nicht irre, daß Schleiermacher von dem reinen Idealismus nichts wiſſen will, der im Denken vom Denken fortgeht zum Seyn, als einem Elemente rein des Denkens ſelber, ſo daß in dieſer ſeiner rein inneren Zweiheit das Denken allein ſich ſelbſt genügte. Als ein Anderes, Gegebenes, muß allemal urſprünglich das Seyn herankommen an das Denken, ergriffen werden vom Denken. Erſt auf Grund deſſen mögen wir die Vorausſetzung ihrer urſprünglichen Einheit ableiten, deren höheres, rein actives Weſen ahnden.

In der ſpäteren Darlegung des Spinoziſtiſchen Syſtems, welche die Schleiermacher'ſche Geſchichte der Philoſophie ſelber uns darbietet, in der Kritik der Sittenlehre ferner, iſt nach geſchehener Einſicht der Spinoziſchen Schriften, ähnlich wie in der Dialektik, Schleiermacher nicht durchaus ſo zufrieden mehr mit Spinoza. All zu ſehr halte Spinoza ſich an die Einheit des Seyns Gottes und ſeiner Cauſalität. Nach ſeiner Erhabenheit über das ganze Cauſalitätsgebiet komme Gott nicht zugleich genügend in Betracht. Nur in der Form der natura naturans erörtere Spinoza den Begriff Gottes näher, in den Kreis der Gegenſätzlichkeit und Weltlichkeit ziehe er Gott ſomit ganz vorwiegend herab, anſtatt ihn in reiner Transcendenz und Unbegreiflichkeit feſtzuhalten. Doch wird auch darauf zugleich nachdrücklich hingewieſen, wie allerdings bei Spinoza in den Attributen für die natura naturans, die höchſte Weltkraft, in den modis für die natura naturata, die Erſcheinung, ein beſonderer Ort bereitet ſey. Darnach bewahrt doch wieder der Deus, beides und keines von beiden, ſeine Abſolutheit, die ihm gebührt. (Geſch. der Philoſ. S. 277 und 278.) Die Ahndung in jenem früheren Aufſatze (Ebendaſ. S. 308), daß Spinoza — in und mit den wirkenden Urſachen, wie ſich verſtehet — den

Finalursachen doch wohl mehr Raum möge gelassen haben, als es nach Jacobis Darstellung scheine, hat Schleiermacher späterhin nicht nach Wunsch bestätigt gefunden. Vielmehr jenes Andere, der materialistische Zug, in Präponderanz des Attributs der Ausdehnung, den auch die frühere Abhandlung schon an Spinoza tadelt, hat sich Schleiermacher nun noch mehr, als zuvor, auf ihm mißfällige Weise bemerklich gemacht. Die materielle Zerfahrenheit alles Endlichen bei Spinoza, das bloße Nebenhergehen des Denkens und der ideae neben den Körpern, als der Copien des Körperlichen, da neben der Copie wieder eine Copie der Copie hergehe, und so etwa auch ins Unendliche fort, das Alles wird von Schleiermacher nachdrücklich zurückgewiesen. Allerdings sollen nach Schleiermacher in dem Höheren, welches sie beide umschließt und einigt, Denken und Seyn von vorne herein so mit einander gegeben seyn, daß jedes von beiden nur für das Andere ist, nur mit dem Anderen, durch das Andere ist, was es ist. (Gesch. der Philos. S. 279, 280). Im Uebrigen aber wissen wir schon aus Früherem und aus der Dialektik, wie Schleiermacher, nicht so sehr Spinozistisch ein System ausgedehnter Dinge und ihrer Ideen, parallel einander und unter einander identisch, construirt, wohl aber, mit mehr antinominalistischem, idealistischem Begriffsaccent, in gleicher Weise ein System der Begriffe und Kräfte. Selbstbewußte Eigenthümlichkeiten ferner und die Annäherungen an sie auf dem Gebiete des Untermenschlichen, allemal mit entsprechendem Quantum des Daseyns und der Körperlichkeit ausgestattet, fanden ihren Platz, als die wahren Einzelwirklichkeiten. — In Betracht der eigentlich ethischen Sätze des Spinoza ist, verwandt dem Bisherigen, dieses der Tadel Schleiermacher's in der Geschichte der Philosophie, wie in der Kritik der Sittenlehre, daß sie zu nominalistisch seyen und daher egoistisch, das heißt, egoistisch im Sinne des Egoismus; der in der Liebe Gottes und dem Bewußtseyn der Weltharmonie das Beste seines Ich sieht. Eine keineswegs durchaus verwerfliche Scheu, abstracte Verhältnißbegriffe zu hypostasiren, habe den Spinoza nemlich um

ſo viel leichter dem herkömmlichen Nominalismus der Carteſiſchen Schule Raum geben, den Mittelbegriffen der Gattungen und Kräfte ihr Recht entziehen laſſen. Des Spinoza unkünſtleriſche, unpoetiſche Natur habe ebenfalls ſolcher vereinzelnden, mechaniſirenden Betrachtung in die Hände gearbeitet, ſo wie ihm aus demſelben Grunde jede Befreundung mit Mythiſchem und poſitiver Religion verſagt geweſen ſey. (Geſch. der Philoſ. S. 278 und 281. Kritik der Sittenlehre S. 43.) Wie der abſolute Realismus des Spinoza nach oben zu, welcher die Brücken und begrifflichen Vermittelungen vom Abſoluten zu den endlichen Dingen hin verwarf, nach unten nothwendig in einſeitigen Nominalismus enden mußte, das konnte, ſo viel ich ſehe, Schleiermachern ſich nicht bemerklich machen, der jene Vermittelungen zwar hatte, aber nicht als wahre Vermittelungen, nach der Umfaßlichkeit ſeines Abſoluten für jeden Begriff.

Gekannt hat Schleiermacher in ſpäterer Zeit Leibnitz genauer. (Reden und Abhandlungen Schleiermachers in der Königl. Preußiſchen Akademie der Wiſſenſchaften, Theil 3 der ſämmtlichen Werke, S. 16 unten.) Auch iſt es Schleiermacher in dieſer ſeiner ſpäteren Zeit nicht entgangen, wie philoſophiſch bedeutend das Syſtem der Monaden in der Art iſt, in welcher es Leibnitz ſelber vorſchwebte. (Ebendaſ. S. 13.) Schleiermacher muß geſehen haben, daß auf dem Boden der älteren, dogmatiſchen Philoſophie Leibnitz weſentlich ähnlich da ſteht, wie Schleiermacher ſelber auf dem Boden des neueren Idealismus und der neueren Immanenzlehre. Aber die Leibnitz'ſche Idee der Welt, als des ewigen Fluſſes zu Organismen verbundener Monaden, der Monaden, als durchweg unter einander eigenthümlich verſchiedener, in ſich aus ſich ſelbſt ſich realiſirender Mikrokosmen, erfreute ſich doch keiner beſonderen Gunſt Schleiermacher's. Leibnitz's theoretiſch ſo ſtark ausgeprägter Nominalismus ſtand dem entgegen, ſein reiner Spiritualismus, die Lehre Leibnitz's von wahrhaftem Fürſichſeyn auch der Thier- und Pflanzenindividuen, die confuſe Theorie von den vinculis substantialibus, wie dieſelbe mit Leibnitz's ſchroffer Zertrennung

der Wesenheiten sich ergeben mußte, die anthropomorphistische Auffassung Gottes bei Leibnitz, die Lehre Leibnitz's von entgegengesetzten, in Betracht desselben wahrhaft und an sich zugleich bestehenden Möglichkeiten, mit ihrem Gefolge, bloßem Inclinirtseyn menschlichen und göttlichen Willens. Wenn nemlich endliche Substantialitäten so rein isolirt eine jede für sich gedacht werden, wie Leibnitz's Monaden, und nun doch das innere Schema der Entwickelung in einer jeden derselben zum ganzen übrigen Universum schlechthin in Einstimmigkeit sich befinden soll: dann muß das wohl als ein rein Zufälliges sich darstellen, das Gegentheil als eben sowohl möglich.

Zu Jacobi dagegen bildete sich sehr natürlich von früh her eine innere Befreundung bei Schleiermacher (z. B. Reden über die Religion, Widmung der dritten Aufl. an G. v. Brinkmann, gegen das Ende). Das Verwandte der beiden Männer ist klar. Beide streiten sie für das Recht des Herzens, des unmittelbar lebendigen, concreten Selbstbewußtseyns, das sich den todten, leeren Begriffsgott nicht will unterschieben lassen, anstatt des in bestimmter Wirklichkeit wirksamen Gottes. Die Unterschiedenheit anzudeuten, sey es mir gestattet, an den Bericht zu erinnern, welcher unlängst im Kirchenfreund veröffentlicht ward über das persönliche Zusammentreffen Schleiermacher's mit Jacobi in München. Schleiermacher soll damals gesagt haben, Jacobi wolle durchaus einen Gott, zu dem er: Du, sagen könne, Jacobi aber geantwortet, er werde schon zufrieden seyn, wenn Schleiermacher ihm nur sein eignes Ich lasse. Nemlich Jacobi meint, in der Idee des Guten, in der Freiheit zum Guten, welche der Mensch, seiner selbst sich bewußt, in sich selber erfahre, nehme derselbe zugleich die Berührung seines Wesens mit dem selbstbewußt freien Urquell des Guten wahr, seine Herkunft von dem, der zu sich selber sagen könne: Ich bin, der ich bin, und das Anthropomorphisiren uns gestattet habe dadurch, daß er selber zuerst theomorphisirt. — Schleiermacher dagegen ist zugleich auch dem objectiven, philosophischen Denken seine Rechte zu bewahren bemüht. Den unendlichen Urgrund selber an

ſich als Perſon zu umſchränken, ſcheut er ſich. Gott iſt ihm der Unnahbare, Unanſchaubare, den die Welten verhüllen gleich einem tauſendfachen Schleier der Iſis. Dieſes Gewand Gottes mögen wir erkennen und verſtehen lernen nach dem ihm einwohnenden Geſetze ſeines Zuſammenhanges. Gott ſelber aber macht Wohnung auch in uns mit allen ſeinen Schätzen in beſtimmter Geſtaltung derſelben. Eine Wirkung von ihm her erfahren wir, als unſer eigenes höheres Weſen. Geſchichtlich real erſcheint, als ein wahres Seyn Gottes in der Menſchheit, das reine Urbild menſchlichen Weſens, durch den Menſchenſohn vermittelt und den heiligen Geiſt ſeiner Kirche in uns. Mit der Macht Gottes ſollten wir auch ſeine Liebe erkennen und fühlen. In Chriſto ſollten wir anſtatt der alten, vergänglichen Göttergeſtalten, das Bild und die Darſtellung, die Gegenwart Gottes haben, welche für dieſen Weltkörper und die Menſchen auf ihm ihre Gültigkeit behält auf ewige Tage.

§ 10.

Schleiermacher und die nachkantiſche Philoſophie. Mehr Specielles über die Schleiermacher'ſche wiſſenſchaftliche Methode und ihr Verhältniß zur Hegel'ſchen.

Bekanntlich hatte die chriſtlich fromme Erziehung der Brüdergemeinde Schleiermacher's Jugend geleitet. Mit dem Chriſtenthume wirkte in ſeiner Weiſe auch Spinoza, wirkte Plato *) in Schleiermacher einen Gegenſatz gegen ſubjective Willkühr; dazu leiteten ſie an, ein in ſich nothwendiges und durchweg harmoniſch geordnetes Syſtem, in Abhängigkeit vom höchſten Geſetze des Univerſums, aller Orten vorauszuſetzen. Kant ähnlich, will Schleiermacher allerdings wahres Wiſſen nur in und mit Einzelgegebenem anerkennen, aber ſo, daß er in all unſerem Bewußtſeynsinhalte unmittelbar Elemente des

*) Vgl. § 11.

großen Begriffs- und Wirklichkeitssystemes selber sieht, je nach dem besonderen Standorte, welchen uns die Gliederung desselben von vorn herein zugewiesen hat, verschieden. Als Schleiermacher näher mit Fichte sich beschäftigt hat, da ist, was er an Fichte tadelt, die abstracte Haltung der Fichte'schen Principien, nach welcher aus dem Ich, dem Denken überhaupt, das, so für sich überhaupt genommen, uns nothwendig nur ein leerer Gedanke bleibt, Alles soll abgeleitet werden. (Kritik der bisherigen Sittenlehre S. 32, 35, 36, 37.) Dergleichen führe zu den wunderlichsten Verwickelungen zwischen dem absoluten Anspruch, aller bestimmten Wirklichkeit sich zu entkleiden, und der unabweisbaren Nothwendigkeit bestimmter Wirklichkeit. Im Zusammenhange allerdings mit wahrem Körperdaseyn, aber keineswegs so, daß dem Ich, wesentlich ihm fremd und widersprechend, eine Körperschranke rein äußerlich anhafte, sey innerlich in sich eigenthümlich bestimmte Ichthätigkeit anzuerkennen, ein System solcher Iche sey anzuerkennen, ein höheres Gesetz, jedem von ihnen immanent, wolle man anders Sittenlehre und Philosophie wahrhaft zu begründen im Stande seyn. (Kritik der Sittenl. S. 44 und 45, 83, 137, so wie die begeisterten Schilderungen der Monologen.) — Durchweg stand Schleiermacher die Bedeutung eines Gesetzes, einer allgemeinen Ordnung, innerhalb deren die Iche von vorne herein sich fänden, fest. (Kritik der Sittenl. S. 44 und 45.) So konnte er denn wohl theilnehmend eingehen auf Friedrich Schlegel's geistvolle Willkühr, auf Novalis's fromme Sehnsucht insbesondere, um auch unter theilweiser Entstellung, der angebornen Schönheit menschlichen Wesens, in lebendiger individueller Gestalt desselben, sich zu freuen. Seine Befriedigung aber vermochte er in so engen Kreisen nicht zu finden. — Schelling's absolute, wesentlich leere Anschauung gestaltete sich Schleiermacher zu einem Anschauen, das, als wahrhaft in sich wirkliches und bestimmtes Wissen, durch Denken und Wahrnehmen, beides mit einander, zu Stande kommt (Dialektik S. 62), das in nimmer ruhender Induction in's Unendliche fort den Begriff der Gottheit sich

ausfüllt. (Dialektik S. 348, Note.) Schelling'scher Abfall des Endlichen aus dem Absoluten hat bei Schleiermacher keine Stätte, weil hier Alles vielmehr von vorne herein verbunden ist durch das Eine allbeherrschende Gesetz. (Dialektik S. 166.) — Was die Hegel'sche Philosophie angeht, so wird auch diese unstreitig von Schleiermacher beachtet worden seyn. Stellen wie: Dialektik S. 435, über einseitig weltweisheitliche Richtung, S. 98, daß der Idealismus das wahre, synthetische Urtheil nicht kenne (Vgl. S. 265 u. 267, so wie S. 24 Note), werden ganz vornemlich auf die Hegel'sche Philosophie zu beziehen seyn. Schleiermacher's Gegensatz gegen Philosophie der Geschichte ward früher erwähnt. — Durchgängig erscheint Schleiermacher mit Hegel zunächst in Widerspruch, von den ersten Grundlagen her. Hegel setzt es sich zur Aufgabe, das System unserer Begriffe rein aus sich, als in wesentlicher innerer Einheit derselben, sich entwickeln zu lassen, um in solcher Art die ganze zu Rechte beständige Wahrheit zu ergreifen. In jedem begrifflich nothwendigen Element soll auch ein Solches gegeben seyn, das unmittelbar in der Erscheinung seine Repräsentation finden muß. Der wahre wissenschaftliche Anfang ist nur Einer, der von dem höchsten, unbestimmtesten Begriffe her. Dieser hat sodann in sich den streng geschlossenen, endlich unendlichen Kreis der Begriffe und der wesentlichen Realität zu erzeugen. Die Dreitheilung ist die einzig gültige Eintheilung der Wissenschaft, soferne nur dieses die Aufgabe seyn kann, im Begriffe die wesentlich ihm immanenten Unterschiede zu erfassen, die solcher Gestalt gewonnene Vielheit aber darnach wiederum in der Einheit des Begriffes zusammenzufassen. Analytisches und synthetisches, oder, genauer nach Schleiermacher's Redeweise, unvollkommenes und vollkommenes Urtheil ist Hegel kein wahrhafter Unterschied, weil ihm in der That Alles nur Analysis ist, auch die Empirie nur verkappte Selbstanalyse des Begriffes. (Hegel subjective Logik, Abschnitt 3, Capitel 3, No. 2.) Das religiöse Gefühl insbesondere ist das ganze System des ewigen Begriffes selber, welches sich nur noch nicht, als den Begriff, erkennt. Der Syllogismus ist Hegel die wesentliche Grundform, der innere Rhythmus und

lebendige Pulsſchlag aller Wiſſenſchaft, aller Realität, ſoferne nach Hegel im Syllogismus der Begriff, was er urtheilend aus ſich herausgeſetzt hat, urtheilend in die urſprüngliche Fülle ſeiner inneren Beſtimmtheit zurücknimmt. Ariſtoteles, der Begründer der Syllogiſtik, iſt bei Hegel vor faſt allen Anderen geehrt. — Ausführlich haben wir früher erörtert in unſeren §§ 6 und 7, daß allerdings auch Schleiermacher a priori'ſche Ausgangspunkte anerkannte, Gott und Welt, die urſprüngliche abſolute Einheit und Realität aller Wahrheit, und das vollkommene Syſtem derſelben, welches in unſerem Wiſſen und in allem werdenden Daſeyn wird und werden ſoll. Die beiden liegen, ſey es auch großen Theils unbewußt und überall durch adäquaten Begriff nicht zu erfaſſen, all unſerem Denken und Wiſſen, all unſerem Seyn und Bewußtſeyn von vorne herein zum Grunde, innerlich in demſelben gegenwärtig, als der Exponent gleichſam einer unendlichen Reihe und als die ihr einwohnende Forderung der Unendlichkeit. (Dialektik S. 176, Note, 192, 524, 525.) Da zeigt ſich denn aber ſofort in dieſer Doppelheit der urſprünglichen Vorausſetzung, Gott und Welt, dasjenige, was Schleiermacher von Hegel ſcheidet. Mit den Ideen in uns, dem urſprünglich in uns angelegten Syſtem der Begriffe, iſt, als zweite Grundbedingung für das Wirklichwerden auch unſeres Begriffsſyſtemes ſelber in uns, das Factum anzuerkennen, daß wir nicht bloß ſo im Allgemeinen hin denken, ſondern durch Wollen und Entſchluß ein uns Gegebenes, uns Afficirendes ergreifen, in unſerer Richtung auf daſſelbe durch daſſelbe afficirt werden, und auf die Weiſe beſtimmte, inhaltsreiche Wirklichkeit, Wirklichkeit überhaupt unſeres Wiſſens zu gewinnen im Stande ſind. (Dialektik S. 236, 552—554.) So ſtehen hier mit wahrhaft ſelbſtſtändiger Bedeutung, wahrhaft einander ergänzend und dennoch durchweg zuſammengehörig, ſpeculative und empiriſche Wiſſenſchaft einander gegenüber. In ſeiner concreten Vollſtändigkeit ſtellt ſich mir das Einzelne dar, mit ſeinem unendlichen Beziehungsreichthum, mit den Fragmenten, welche von den verſchiedenſten Daſeynsſyſtemen her in

dieſes Individuum ſind übertragen worden. Nach allen ſeinen weſentlichen Elementen dieſen Knoten der mannichfach ſich durchkreuzenden Fäden für ſich aufzufaſſen, iſt die Aufgabe empiriſcher Wiſſenſchaft. Dagegen die Speculation ſoll ſelber das Gewebe machen, die Fäden unter einander ſich verſchlingen laſſen, die Knoten ſchürzen. Nicht als eine Weberin, die ohne Faden webte. Es iſt die ſpeculative Analyſe vielmehr Conſtruction, durchgängig ruht auch ſie auf Urtheil und Syntheſe, durchgängig bleibt ſie mit ſynthetiſchem Elemente verſchlungen. Doch iſt Speculation und Philoſophie auch nicht eine ſolche Weberin, welche Faden und Webſtuhl fertig vorfände und hätte nur noch einige Handgriffe auszuüben und mitzutheilen. Es handelt ſich nicht um Ausfüllung einer leeren Tafel im Sinne des Empirismus, ſondern um Oeffnung des urſprünglich mit Schrift erfüllten, verſchloſſenen Buches unſerer Seele durch die Erfahrung. Wohl iſt die Wiſſenſchaftslehre, die Dialektik Kunſtlehre, ſo ferne ſie rein aus ſich ſelber und ihren Allgemeinheiten den Denkinhalt nicht gewinnt, vielmehr inmitten concreten, gegebenen Daſeyns frei ſich zu bewegen anweiſt. Mit beſonderer Vorliebe faßt Schleiermacher die Dialektik gerade als Kunſtlehre auf. Denn die Virtuoſität der Eigenthümlichkeit ſoll nach ihm das Werk des Wiſſens ausrichten, und damit zugleich die Ideen ewiger Harmonie und Wahrheit vollziehen, welche Platoniſirend *) Schleiermacher uns urſprünglich einwohnen läßt. Sonach iſt die Dialektik aber eine ſolche Kunſtlehre, welche in die Werkſtätte, in das lebendige Werden ſelber uns einführt, das unſerem Denkinhalt das Daſeyn giebt. Die Dialektik hat das Formale nur im Zuſammenhange mit dem Transcendentalen, die mehr ſpeculative Form des Begriffes nur im Zuſammenhange mit der transcendentalen Vorausſetzung Gottes, die mehr empiriſche Form des Urtheils nur im Zuſammenhange mit der transcendentalen Vorausſetzung der Welt. Wie es ſich gebührt, iſt das Ganze, die Idee durchaus das

*) Vgl. § 11.

Erſte. Das allgemeine Grundfactum, der große Zuſammenhang zwiſchen Denkendem und Gedachtem, läßt jedes Denken mit Nothwendigkeit jene beiden transcendentalen Pole in ſich vorfinden. Durch ſie iſt das Denken der Einzelgedanken möglich und zu verſtehen. Zurückzuweiſen iſt grob empiriſche und formaliſtiſche Vorſtellung, da, rein unabhängig für ſich, Einzelnes daher kommen ſoll von hier und von dort, welches darnach ein endlicher Verſtand, nach abſtractem Geſetze der Identität und des Widerſpruchs, zu rechte zu legen hätte. In ſolcher Art haben Dialektik und Mathematik, Speculation und Empirie, vereint, der Weltweisheit, der abſoluten Wiſſenſchaft, entgegenzuſtreben, im Proceß unendlicher Annäherung, von den mannichfach verſchiedenen Ausgangspunkten verſchiedener Eigenthümlichkeit her, mit ſorgfältiger Unterſcheidung derjenigen Elemente unſeres Begriffsſyſtemes, welche nur ſubjectiver, abſtracter Combination dienen, und wiederum der objectiv gültigen. Die wahre Begriffseintheilung aber iſt die Viertheilung. Ideales und Reales durften wir nicht einander gegenüber iſoliren, ſondern Beides hatte in jedem wahrhaft vollzogenen Begriff, in jedem wahrhaft wirklichen Daſeyn mit einander zuſammen ſeinen Ort. So muß denn auch Beides ſich finden in jedem Hauptgliede jeder wahrhaft gültigen Begriffseintheilung. Damit nun aber etwas getheilt ſey, wird jedesmal noch ein anderer Gegenſatz hinzutreten müſſen, und zwar, als zwiſchen zweien. Zwei nemlich und mehr nicht, bilden allemal einen wahren Gegenſatz. Die zwei nun aber, zuſammen allemal mit dem Gegenſatze des Realen und Idealen, ergeben die Viertheilung. (Dialektik S. 247.) *) Begriff und Urtheil, Conſtruction einer Wiſſens-

*) Strenge genommen ſchließt der Gegenſatz des Idealen und Realen ſelber unmittelbar die Vier in ſich ein. Er iſt nemlich weſentlich zugleich als Gegenſatz des Seyns und des Thuns zu faſſen. Jene erſtere Faſſung ergiebt ſich auf dem uns durch die Natur der Sache zunächſt zugewieſenen Standpunkte ſehr natürlich, indem für das Subject, in ſeiner denkenden Activität und empfindenden Paſſivität, Begriff und Gegenſtand, Ideales und Reales ſich ſondern. Die

ſphäre, eines Wiſſenselementes in ſich, und Combination getrennter Wiſſensſphären, als ſolcher, unter einander, dieſe beiden ſind die einzigen Grundformen all unſeres Denkens, die einzigen Arten, die Wahrheit zu ergreifen, welche es für uns giebt. Der Syllogismus, weit entfernt, ihnen an die Seite geſtellt werden zu können, iſt nichts, als eine höchſt untergeordnete Form der Vermittelung zwiſchen ſchon gewonnenen Wahrheiten, eine rein techniſche Anweiſung, ihren Inhalt ganz ſich zu vergegenwärtigen, in Bezug auf geſchehene Subſumtionen, wie dieſelben ſchon durch Begriff und Urtheil von ſelber ſich ergeben, die Probe zu machen, ob richtig ſubſumirt worden. (Dialektik S. 81, 265, 287, 504.) Ariſtoteles, der alles Gewicht auf den Syllogismus legt, befindet ſich eben darum mit ſeinen formalen logiſchen Theorieen ganz vorzugsweiſe nur auf dem Gebiete des vermittelten Denkens, auf dem Gebiete des ſchon Gegebenen, das er mehr nur aufnimmt, als in ſeiner Geneſis belauſcht. Kaum iſt er ſo ſehr Philoſoph, als Gelehrter. (Geſch. der Philoſ. S. 115, 116.) Nemlich den Hegel'ſchen Syllogismus, der rein auf ſpeculativem Gebiete ſich bewegt, erkennt Schleiermacher natürlich nicht an. Dieſen ſeinen rein logiſchen Syllogismus unterſcheidet Hegel aber nicht weſentlich von dem Syllogismus, welcher innerhalb abgeleiteter und empiriſcher Gebiete zu Tage tritt, nach der abſoluten Identität des ſpeculativen und empiriſchen Wiſſens, welche er behauptet. Mithin handelt es ſich für den Einen und für den Anderen, wenn ſie den Syllogismus hochſtellen oder herabſetzen, allerdings gar nicht um dieſelbe Sache. Aber daß dieſes ihnen in ſolcher Art verſchieden ſich geſtaltet, das hängt wiederum damit zuſammen, daß Hegel nur die Eine Quelle unſeres Wiſſens anerkennt, den Begriff, Schleiermacher die zwei, Begriff und Urtheil. Die

zweite Faſſung iſt die des objectiven Standpunktes, welcher das Object, mit dem wir uns berühren, eben ſo ſehr, wie uns ſelber, als ein beſtimmtes vollſtändiges Daſeyn in Betracht zieht, als eine Kraft und deren Erſcheinung oder ein Seyn und Thun zuſammen. (Dialektik S. 352—355, S. 552—555.) Vgl. § 12.

Logik endlich auch als Metaphyſik darzulegen oder die Dialektik als Wiſſenſchaft, und nicht bloß vorzugsweiſe als Kunſtlehre, in der Art die Wege des Wiſſens vollſtändig anzubahnen, ſchien Schleiermacher nach Erwähntem ſpäterer Zeit aufbehalten bleiben zu müſſen, da ſpeculatives und empiriſches Wiſſen, wechſelſeitig durch einander, mehr ſich würden orientirt haben, als bisher geſchehen, das empiriſche Wiſſen nemlich mit Einſchluß jener höchſten, religiöſen Empirie, die ja auch nach Schleiermacher allerdings den ganzen Begriff, die ganze Realität unter eigenthümlicher Beſtimmtheit in ſich enthält, nur auf eine von uns nicht auszudenkende, a priori nimmermehr zu gewinnende Weiſe. — Was mehr Abgeleitetes angeht, ſo haben allerdings beide, Schleiermacher, wie Hegel, in verſchiedener Weiſe, ſich die Aufgabe geſtellt, ſo das Wiſſen zu conſtruiren, ſo die Wahrheit und Realität zu erfaſſen, daß dieſes in und mit dem Erfaſſen des Einzelwirklichen geſchehe. Da ſcheint nun aber leicht die Hegel'ſche Philoſophie der Geſchichte Hegel und demjenigen Theile ſeiner Schule, welcher ihm ſtrenge ſich anſchließt, einen Vorzug zu geben vor Schleiermacher, in Betracht conſequenten Beharrens eben bei dem Grundſatze, den Schleiermacher (Kritik der Sittenl. S. 44) gegen Spinoza ſo nachdrücklich geltend macht, daß nemlich ein höheres Ideal die menſchlichen Dinge beherrſchen ſolle, der Fortſchritt im Verlaufe derſelben weſentlich ſey. Aeſthetiſche und teleologiſche Religionen, Katholicismus und Proteſtantismus z. B. können Schleiermacher nicht im Werthe gleich geſtanden haben. Dennoch kommt es in den Ausführungen der Dogmatik gar oft ſo heraus, als wollte Schleiermacher dem Einen, wie dem Anderen die gleiche Berechtigung zuweiſen. Doch iſt dabei vor Allem Schleiermacher's Bemühen in Betracht zu ziehen, auf keine Weiſe Empiriſches und Speculatives irgend ungebührlich zu vermiſchen, auf dem Boden der Empirie vielmehr das Gegebene, rein als ſolches, aufzufaſſen. Schleiermacher's Gerechtigkeits- und Billigkeitsſinn iſt in Betracht zu ziehen, der allemal den Irrthum nur an der Wahrheit ſieht, und, ſicher

nicht mit Unrecht, dafür hält, daß, ſo lange etwas noch exiſtirt, es niemals abſolut ſich ſchon könne ausgelebt haben. Vielmehr ſein eigenthümlicher Theil der Wahrheit müſſe einem jeden Daſeyn zukommen. Darauf gründe auch das im Ganzen Unvollkommnere ſeinen beſonderen Anſpruch, und werde von der im Ganzen vollkommneren Entwickelung in dieſem beſonderen Betracht erſt dann erreicht, wenn alles in ihr Angelegte, und nicht bloß das ihr am Meiſten Eigenthümliche, mehr und mehr zu rechter, vollſtändiger Wirklichkeit gelange. Deutlich genug läßt Schleiermacher dabei auch wiederum den Vorzug hervorſchimmern, den er überhaupt dem Einen vor dem Andern zuſpricht, weiſt auf den Fortſchritt hin, den er anerkennt. Und indem er das Gegebene für ſich ſelber reden läßt, findet er ſich nicht mit der Hegel'ſchen Methode in dem Fall, alle Momente einer angeblich nothwendigen Idee in dem Gegebenen wieder finden zu müſſen, nicht mehr und auch nicht weniger, ſo gerade und nicht anders. Er findet ſich nicht in dem Fall, mit dem Hegel'ſchen Begriff, deſſen ewige Selbſterplication das Weſen eines jeden Momentes menſchlicher Zuſtände ſeyn ſoll, entweder gar nicht von der Stelle zu kommen, oder mindeſtens nunmehr, nachdem der Begriff ſich ſelber vollſtändig gewonnen habe, ſofort aller Tage Abend machen zu müſſen, gleich als ſtänden wir, wie nach Ablauf der Geſchichte, unbedingt auf der Höhe der Geſchichte, auf der Höhe des Daſeyns, und könnten über die Bedeutung und Nothwendigkeit von Allem ein Urtheil ausſprechen, ohne irgend welchen Vorbehalt und höhere Inſtanz. Was aber im Gegenſatz des ſtrengeren Hegelianismus die laxe Obſervanz der Schule angeht, die mit dem Gegebenen paciscirt hat, die, anſtatt ſtreng Hegeliſch daſſelbe nach der Idee zu emendiren, vielmehr die unbedingte Advocatur deſſelben übernimmt: ſo hat Schleiermacher's Verfahren den Vorzug, daß er auch auf dergleichen ſich nicht einzulaſſen braucht. Frei ſteht er, obwohl enge demſelben angeſchloſſen, über dem Gegebenen, mit ſeiner Kritik deſſelben, bewahrt ſich den idealen Charakter wahrhaft ſittlichen Strebens auf jeder Stufe menſchlicher Entwickelung, nach dem allgemeinen Typus ethiſcher Begriffe, welche er philoſophiſch

ausbildet, nach der besonderen Forderung, die gegebenen Zustände und Entwickelungen menschlichen Daseyns zu voller Consequenz in sich selber durchzuführen.

§ 11.

Schleiermacher im Verhältniß zur antiken und Platonischen Philosophie, so wie zur Geschichte der Philosophie überhaupt.

Je länger, desto weniger verweilte Schleiermacher überhaupt bei den Neueren. Mit Vorliebe ging er insbesondere auf das Gebiet altgriechischer Philosophie zurück. Darum, weil dasselbe nun schon seit lange in sich abgeschlossen sey, wir in die Interessen desselben unmittelbar nicht weiter verflochten; darum ferner, weil damals, bei ihrem ersten jugendlichen Erwachen, so wie nach ihrer besonderen Stellung gerade zu jener Zeit, die Philosophie, mehr wie sonst irgendwann, rein ihrem eigenthümlichen Wesen gemäß, als Weltweisheit, sich gestaltet habe. In der christlichen Zeit sey allerdings die Menschheit und namentlich die religiöse Entwickelung, die Sache im Ganzen und nach dem Grunde des Ganzen erfaßt, weiter gewesen, als zur Zeit des Griechenthums. Aber eben darum habe sich die Philosophie im Mittelalter und darüber hinaus, mit der nunmehr höher entwickelten Religion in eine nach beiden Seiten hin verwirrende unmittelbare Verbindung eingelassen. Dagegen in der alten Zeit habe die Philosophie ursprünglich gegen die damalige Religion vielmehr in feindseliger Stellung sich befunden, mit den realen Wissenschaften und deren Aufschwung im Bunde. Mit diesen letztern aber könne die Philosophie der Natur der Sache nach so unmittelbar nicht verwechselt werden. (Gesch. der Philos. S. 16, 146, 147).

Jeder Philosophie wohnt ein einheitlicher Trieb wesentlich ein, nach ihrer Tendenz zur Anerkennung des Absoluten, als des allgemeinen Grundes. Hellenische Philosophie trägt aber noch ganz besonders einen theistischen Zug in sich, gemäß dem harmonischen Entwickelungsgange Hellenischen Wesens. Für den ganzen Inbegriff menschlicher und weltlicher Dinge ward

hier im allgemeinen Begriff- und Kraftſyſteme und deſſen abſoluter, geiſtig-realer Einheit der oberſte Grund geſucht. Die Anerkennung blieb nicht aus, daß rechte Philoſophie tieferer Religion weſentlich verwandt ſey, dieſe die allein berechtigte poſitive Darſtellung des Unbegreiflichen, das in der Philoſophie über die negative Faſſung nicht hinauskommt. So führte Griechiſche Philoſophie, trotz anderweitiger weſentlicher Verwandtſchaft mit demſelben, hinaus über Griechiſchen Polytheismus und Griechiſche äſthetiſche Religion, der die Naturkraft das Höchſte war, als ſich offenbarend in mannichfach verſchiedener individueller Schönheit und Harmonie. — Im Sokrates zuerſt tritt, gegenüber ſophiſtiſcher Antiphiloſophie, der angezeigte theiſtiſche Zug Griechiſcher Philoſophie klar heraus nach Schleiermacher. Und zwar nahm ſchon Sokrates keineswegs die Gottheit unwürdiger Weiſe, als ein Fremdes, hinzu für die Naturerklärung oder das Sittengeſetz. Auf dem Wege der Teleologie ergab ſich dem Sokrates die Gottheit. Die Teleologie aber iſt nur eine unvollkommne Geſtalt für die Erfaſſung des Ideellen und Reellen nach ihrem Unterſchiede und ihrer abſoluten Zuſammengehörigkeit. Und auch directer noch, eigentlich dialektiſch, ging ſchon Sokrates darauf aus, den allgemeinen Verſtand, den Weltgeiſt, als Allem und auch uns immanent, aufzuzeigen, als den Grund der Möglichkeit unſeres Wiſſens. Dabei hatte Sokrates endlich noch die richtige Einſicht, daß, wer mit den Unwiſſenſchaftlichen ſich in Gemeinſchaft ſetzt, mit der mythiſchen Form, zugleich auch die Idee ſelbſt ihnen nehmen würde. Darum, nicht aus Aberglauben und nicht aus Heuchelei, hielt Sokrates feſt an der Volksreligion in der Praxis ſeines Lebens. (Geſch. der Philoſ. S. 103, 83, 85.) — Platon nun aber erſt vor Allen iſt derjenige nach Schleiermacher, der in ſich, als die philoſophiſche Blüthe des Griechenthums, alles Weſentliche der wahren Philoſophie vereinigt. Keinem Früheren fühlt ſich Schleiermacher offenbar ſo verwandt, wie dem Platon. Bei dieſem giebt ſich beſtimmt jene Triplicität der drei philoſophiſchen Grundwiſſenſchaften kund, Dialektik, Phyſik, Ethik, und

zwar mit der klaren Einſicht, daß der Dialektik ein negativer Charakter weſentlich ſey, jeder poſitive Charakter aber, den ſie, ſo rein für ſich, annehme, nur ein mythologiſcher ſeyn könne. (Geſch. der Philoſ. S. 18, 98.) Kunſtlehre iſt die Dialektik auch hier bei Platon eben ſo ſehr, als Grundwiſſenſchaft. Sie leitet an, die urſprünglich in dem Bewußtſeyn angelegte Vollſtändigkeit und Harmonie der Wahrheit auch in die Auffaſſung und Darſtellung derſelben zu übertragen. Als Grund aller Erkenntniß ſetzte Platon nemlich, im Gegenſatz durchweg veränderlicher, einheitsloſer bloßer Wahrnehmung, das zeitloſe, urſprüngliche Einwohnen der Ideen in uns, das er mythiſch als eine μνήμη bezeichnet, aus urſprünglichem, vorzeitlichem Schauen her, und von den ἀναμνήσεις begrifflich ſondert, der Vielheit einzelner Erkenntniſſe, welche aus jener Einen allgemeinen μνήμη ſtammen. (Geſch. der Philoſ. S. 101, 102, 103.) Das ταὐτόν und das θάτερον weiß Platon zu unterſcheiden, und damit ein Syſtem der Begriffe, Kräfte, Dinge, innerhalb der Einheit, nach deſſelben weſentlicher Möglichkeit, aufzuzeigen. Wiederum unterſcheidet er das καθ' αὐτό und das πρός τι, Subjects- und Prädicatsbegriffe, Ding und Action, Begriffsgebiet und Urtheilsgebiet u. ſ. f. Führen wir nun aber jedes καθ' αὐτό durch alle πρός τι hindurch, in durchgängiger Beziehung eines jeden ταὐτόν auf jedes θάτερον, ſo haben wir in der auch nach Schleiermacher allein ſchlechthin gültigen Viertheilung das Syſtem aller Wahrheit und aller Realität. Für ſich mit ſeinen πρός τι, als ſeinen innerlich ihm einwohnenden Beſtimmungen, iſt jedes καθ' αὐτό ein individuell Wirkliches, kann, als an und für ſich ſeyend, ohne Gegenſatz, ohne θάτερον, betrachtet werden, obgleich wiederum gerade die πρός τι darauf hinweiſen, daß jedes Individuelle zugleich einen univerſellen Charakter an ſich trägt, in einem Höheren iſt, vermittelſt deſſen, als der gemeinſamen Gattung und innerlich ihm, wie ſeinem θάτερον, einwohnenden Kraft, es mit dieſem Letzteren zu communiciren vermag. (Geſch. der Philoſ. S. 101, 102.) Alles endlich hat ſeine höchſte Einheit, ſeinen abſoluten Grund

in dem, was das ἀγαθόν ſchlechthin iſt, der θεός, höher als οὐσία und ἐπιστήμη, oberſte transcendente Einheit aller Gegenſätze. Das iſt der innerſte Gehalt jener μνήμη, jenes zeitloſen Erkennens in uns; es liegt dieſes Abſolute, als Vorausſetzung, allem Erkennen, Handeln und Seyn unter, durch daſſelbe iſt alles zeitlich erſcheinende Seyn, mit ſeinem zugleich activen und paſſiven Weſen. Keine ἀνάμνησις aber, keiner unſerer beſtimmten Gedanken, entſpricht jemals dieſem ewigen Grunde von Allem, wie derſelbe vorauszuſetzen iſt auch in der Ethik und Phyſik, nachzuweiſen aber von der Dialektik, die inſoferne auch bei Platon ſchon nicht ein bloß Formales iſt, ſondern das heuriſtiſche Princip der abſoluten Einheit oder der Idee von Gott. (Geſch. der Philoſ. S. 103.) — In der Phyſik iſt die poſitive Ausführung Platons über die Entſtehung der Welt, die Darſtellung dieſer Entſtehung unter den Formen des Werdens, ganz mit Recht rein mythiſch gehalten, als κοσμοποιΐα, als Geſtalten einer reinen Materie nach Urbildern. Doch ſcheint allerdings Platon dieſe Materie mehr, als billig, in der Art eigentlicher Wirklichkeit zu faſſen. (Geſch. der Philoſ. S. 108). Seinen νοῦς, das ewige παράδειγμα, ließ Gott zugleich ψυχή ſeyn, eintreten in die Sphäre des Gegenſatzes. Hier auf Erden verblieb dieſe Seele, dieſe Weltſeele, νοῦς, die Vernunft der Erde, in der That nur im Menſchen; das Thier iſt kein wahrhaft vollſtändiges Daſeyn, ſondern entſtanden erſt aus dem Abfall der Menſchen vom νοῦς. (Vgl. Weihnachtsfeier, Ethik z. B. S. 134, über menſchliche Vernunft, als den Erdgeiſt, die Erde, als den Leib des Menſchen.) Unſterblich iſt im Menſchen die Weltſeele, als νοῦς, nach ihrer über Wechſel und Unterſchied erhabenen Sichſelbſtgleichheit. (Geſch. der Philoſ. S. 106, 107.) Als Seele iſt der νοῦς wiſſendes Wollen, wollendes Wiſſen, praktiſch, ſoferne er theoretiſch wahrhaft zugegen iſt. Vollſtändig aber überwindet der νοῦς auch bei Platon die Materie erſt durch die Sittlichkeit und im Staate. Auch hier bleibt dabei das Verhältniß immer noch ſo, daß einige mehr σώφρονες ſind und andere mehr ἀνδρεῖοι. Denn die gänzliche

Ineinsbildung beider Charaktere iſt kaum zu erreichen. (Vgl. Kritik der Sittenlehre S. 44, 45.) — Den Mangel realen Wiſſens, der bei Platon immer noch ſich fand, indem die künſtleriſche Darſtellung vielmehr die reale Seite des Platonismus iſt, hob die Folgezeit, kam aber dadurch faſt um die Philoſophie. Plotinos raffte ſich noch einmal zuſammen und erhob ſich wirklich zur Grundidee der Philoſophie, zur Idee des wahren Abſoluten. Nun will er aber dieſe Idee poſitiv und an ſich erfaſſen, und dadurch hauptſächlich verdirbt er Alles wieder. (Geſch. der Philoſ. S. 149—151.)

Im Einklange mit dem allgemeinen Geſetze der Entwickelung, daß der Menſch früher die Dinge findet, als ſich, war die alte Philoſophie noch überwiegend das Bewußtwerden der Vernunft unter der Form der Ideen. Das Chriſtenthum aber iſt inſoferne die Religion der Verſöhnung und Erlöſung, als es die Religion der Freiheit iſt, in Chriſto, von Chriſto her das Menſchengeſchlecht ſeine ſittliche Freiheit erweiſt und erwirbt. Entſprechend dieſem Fortſchritt chriſtlicher Religion iſt auch die chriſtliche Philoſophie überwiegend das Bewußtwerden der Vernunft unter der Form des Willens, der Freiheit. (Geſch. der Philoſ. S. 147.) Darin unter Anderem giebt ſich der Unterſchied des Alterthums und neuerer Zeit beſonders charakteriſtiſch kund, daß der chriſtlichen Philoſophie die Theodicee durchgängig zu ſchaffen macht, von welcher die Griechen nichts wußten. Nach der alten Philoſophie hatte das Einzelne, wenn es gegen die Natur und das allgemeine Leben ſich auflehnte, a priori Unrecht. Der Menſch war Naturweſen. Dagegen der chriſtlichen Philoſophie hat gegenüber dem Einzelnen, der ſubjectiven Freiheit, das Allgemeine mit ſeinen Störungen a priori Unrecht. (Geſch. der Philoſ. S. 168, 147.) Die Löſung des Räthſels wäre hier allerdings zu ſuchen in der Form der Zeitlichkeit, welche zur Selbſtthätigkeit den Reiz von außen her erfordert, die verſchiedenen endlichen Exiſtenzen von vorne herein in wechſelſeitiger Beſchränktheit durch einander ſetzt. (Geſch. der Philoſ. S. 169, Dogmatik 2te Ausg. I. S. 241, § 48, § 59

Zuſatz, § 61.) — Sehr natürlich geſchah nun jenes der chriſtlichen Philoſophie, daß ſie, anfänglich und auf lange Zeit hin, mit den religiöſen und dogmatiſchen Auseinanderſetzungen ihre ſpeculativen vermiſchte, verlockt durch die Verwandtſchaft des chriſtlichen ethiſchen Monotheismus mit der philoſophiſchen Forderung. Doch blieb Speculation auch in der patriſtiſchen und ſcholaſtiſchen Zeit, ſoferne man nicht bloß unſere inneren religiöſen Zuſtände, unſer Verhältniß zu Gott nach ſeiner ſubjectiven Seite, unſere Befriedigung Gott gegenüber erörterte, ſondern weſentlich zugleich die Ableitung des Endlichen aus der Gottheit zu erklären ſuchte. (Geſch. der Philoſ. S. 146 unten.) Darnach, ſeit der Wiederherſtellung der Wiſſenſchaften, ward auch die reale, im engern Sinne empiriſche Seite des Wiſſens wieder mehr mit in Betracht gezogen. Die Wenigſten aber haben eingeſehen, wie Empiriſches und Abſolutes einander eben ſo ſehr erfordere, als irrational gegen einander ſich verhalte. So iſt gerade in neuerer, nachſcholaſtiſcher Zeit Verzweiflung an rechter, vollſtändiger Wiſſenſchaft, vom idealiſtiſchen, wie vom realiſtiſchen Standpuncte aus, dann wieder voreilige idealiſtiſche Conſtruction des Gegebenen mit beſonderer Entſchiedenheit hervorgetreten und einander entgegengetreten. (Geſch. der Philoſ. S. 231, 232.) Ueber das Ende des 17ten Jahrhunderts hinaus endlich hat die Geſchichte der Philoſophie nicht viel zu bemerken. Denn in der Periode von Kant her leben wir ſelber und können ihre Geſchichte nicht ſchreiben. Unmittelbar vor Kant aber findet ſich ein Verfall, da die Speculation in eine gleichförmige Maſſe mit dem empiriſchen und religiöſen Raiſonnement zuſammengeknetet war. (Geſch. der Philoſ. S. 153.) — Origenes, der wiſſenſchaftliche Uebergang vom Hellenismus zum Chriſtenthum, noch freieren Geiſtes und von dem Buchſtaben des Letzteren noch weniger gebunden, faßt die beiden Aufgaben, die der Theodicee und die der Freiheit, die Conſtruction göttlicher allgemeiner und menſchlicher individueller Thätigkeit, noch als Eine, hat für beide eine einfache Löſung in der transcendenten Freiheit, die er aber freilich zur Klarheit

und Anſchaulichkeit der Darſtellung nicht zu bringen vermag. (Geſch. der Philoſ. S. 174, 157 u. ſ. f.) Auch der Gott des Auguſtin iſt keineswegs mit ſtrenger Ausſchließlichkeit ein bloß extramundaner Gott. Auf rein dynamiſche Weiſe iſt allerdings alles Daſeyn dem Auguſtin in Gott, indem die Ideen des göttlichen Verſtandes ihm zugleich lebendige Kräfte ſind; nicht in der verwerflichen Art beweiſt Auguſtinus Gottes Exiſtenz, daß er Gott hätte objectiv demonſtriren wollen, während er allerdings zeigt, daß die Idee Gottes allem menſchlichen Denken weſentlich zum Grunde liegt, die Anſchauung des Abſoluten die Baſis iſt für alles Denken des Endlichen und Relativen. (Geſch. der Philoſ. S. 168, 167, 166.) Aber freilich nahm in ihrer fortgeſetzten Combination mit dem Chriſtenthum, namentlich gerade bei Auguſtinus, die Speculation einen Charakter äußerlicher, verzeitlichender, entgegenſetzender Faſſung an, deſſen natürliches Ergebniß anſcheinende Willkühr in Gott war, zugleich mit vertheidigenden Beſtrebungen für das Verfahren Gottes, die doch nicht recht zu Stande kommen wollten. (Geſch. der Philoſ. S. 174.) — Die ſcholaſtiſche Philoſophie bildet nun das Philoſophem, welches bisher nur noch einzeln und verſprengt in den Schriften der chriſtlichen Lehrer vorkam, ſyſtematiſch aus. (S. 154.) Als Realismus in ihrer Blüthe, hat die Scholaſtik durch das Schöpfungsdogma die Emanation der Neoplatoniker und anderer ethniſirender Theoretiker ausgeſchieden, welche das Endliche nur als Naturdaſeyn und nothwendig Beſtimmtes ſetzte. Im Intereſſe der Freiheit des Individuums ſetzte die Scholaſtik durch das Schöpfungsdogma die Einzeldinge in unmittelbare Beziehung zu Gott. Das kann aber nur in Betracht des Anſich der Realität ſo ohne Weiteres geſchehen, weil im Anſich der wahren Realität allerdings Zeit und Raum, als ſolche, nach der Weiſe ihrer Erſcheinung, keinen Ort haben. Wollte man dagegen daſſelbe auf der ideellen Seite ohne Vorbehalt und Vermittelung ins Werk richten, ſo würde Gott den allgemeinen Formen unſeres Denkens, der Zeit und dem Raume, unterworfen werden. Daher denn ſchon ſcholaſtiſcher Realismus Gott, ideal

angeſehen, ein unmittelbares Verhältniß nur mit den allgemeinen Dingen haben ließ. (Geſch. der Philoſ. S. 178, 179.) — Scotus Erigena zuerſt war in dieſem Sinne Scholaſtiker. Denn er iſt ſtrenge für die Schöpfungslehre gegen alle Emanation, ſoferne er Gott nicht eher ſeyn läßt, als die universitas rerum iſt. Mit Recht ſetzt er Gott, als die Subſtanz ohne Accidenz, Gottes Schaffen, Denken und Seyn identiſch, um jede Veränderung von Gott ferne zu halten. Daß ihm Gott natura iſt und in der Art von ihm behandelt wird, das freilich iſt der faule, pantheiſtiſche Fleck, auch bei ihm. (S. 180 u. f. f.) — Von Erigena her ſpalteten ſich nun weiter die Gegenſätze des nominaliſtiſchen und realiſtiſchen, oder des empiriſchen und rationaliſtiſchen Princips, bis Spinoza dem Inhalte und oberſten Grundſatze nach, die Ausgleichung richtig andeutete, neueſte Philoſophie die ſubjective, ideelle Vermittelung deſſen unternahm.

Dritte Abtheilung.

Ergebniſſe aus dem Bisherigen für die Beurtheilung der Schleiermacher'ſchen Dogmatik.

§ 12.

Zur Erläuterung der Schleiermacher'ſchen Dogmatik.

Ein Leibnitzianismus war die Schleiermacher'ſche Lehre, der die harmonia praestabilita weggeworfen hat und Ernſt daraus gemacht, daß die endlichen Monaden nur Fulgurationen der Urmonas ſeyen; ein Spinozismus, der auch im einzelnen modus, obwohl unter individueller Beſtimmtheit, die ewige göttliche Subſtanz wahrhaft und vollſtändig zugegen ſeyn läßt; ein Kantianismus, nach welchem die Elemente der urſprünglichen Wahrheit ſelber in unſerem Bewußtſeyn hervorbrechen und Anderes nicht, unvollſtändig allerdings und unklar um der Schranken unſerer endlichen Auffaſſung willen; ein Fichtianismus der Iche hat und nicht bloß das Ich, mit Jacobi den Willen

überhaupt, der nichts will, von ſich weiſt; ein Platonismus vor Allem, der mit beſtimmtem Bewußtſeyn im rein Paſſiven und Materiellen, als ſolchem, das für ſich ſchlechthin Nichtige erkennt. Das eigentliche Weſen des Materiellen ſey die Verhältnißmäßigkeit des wahrhaft Wirklichen unter einander, oder der ewigen Ideen, in denen mannichfach verſchieden das göttliche Urlicht ſich breche, aus ſeiner Entfernung von ſich zu ſeiner eigenen Nähe zurückkehre. — Es offenbart die höchſte Einheit und Realität aller Orten zugleich ihr einheitliches Weſen und ihre weſentliche Fülle in den zu Erſcheinungs- und Thätigkeitsſyſtemen ſich gliedernden Kraft- und Seynseinheiten. Die bloß quantitativen Beſtimmungen auf Grund der Verhältnißbeziehungen zwiſchen dem wahrhaft Wirklichen, ſind nicht ohne den inneren Halt und die reale Möglichkeit ihrer Exiſtenz, die qualitativen Unterſchiede, ſoferne in jedem Art- und in jedem wahrhaft gültigen Individualbegriffe zu dem Gattungsbegriffe, nach einer dieſem ſelber einwohnenden Nothwendigkeit, eine innerliche nähere Beſtimmtheit hinzukommt. (Dialektik S. 341, 305.) Ein großes ζῶον iſt auch der Erdkörper, ausgebreitet, lebendig ſich forterzeugend in der Mannichfaltigkeit der Organiſationen, der Daſeynsarten, welche er zu Tage treten läßt. Der Erdgeiſt, die einheitliche Kraft der Erde exiſtirt, als ſolche, für ſich in unſerem vernünftigen Daſeyn. Auch dieſes iſt inzwiſchen von der irdiſchen Bedingtheit nicht losgelöſt, ſondern in Daſeynsarten und Eigenthümlichkeiten gegliedert. Wenn die letzteren, gemäß ihrer urſprünglich vorhandenen Unterſchiedenheit, ſelber ſich unterſcheiden, dann iſt Perſönlichkeit da. Daß aber das menſchliche Individuum wahrhaft für ſich beſteht in beſonderer Eigenthümlichkeit, das kommt ihm von ſeiner urſprünglichen Anlage für perſönliches Daſeyn, von ſeiner Vernünftigkeit her. Dieſe verleiht auch dem reinen Einzelſeyn, dem ſie einwohnt, in ſeiner Einzelheit, Dauer über den Moment hinaus, univerſelle Beziehung und Totalität ſeines Seyns. Freie, ſelbſtſtändig eigenthümliche Entwickelung iſt, innerhalb ſeiner Gränzen im Univerſum, dem realen Erdganzen, in deſſen Be-

griff die Vernunftweſen der Erde mit einzuſchließen ſind, allerdings ebenfalls zuzuſprechen. Anſchauliche Vorſtellung davon inzwiſchen wird uns nach der Beſchränktheit unſeres geiſtigen Blickes nur in ſehr untergeordneter Weiſe zu Theil. Nach formalem und relativem Unterſchiede des Idealen und Realen, offenbart ſich uns die Freiheit vielmehr auf der idealen Seite, in der vernünftigen Totalität unſeres eigenen Weſens, durch das unſerer Vernunft eingeborne Streben, inmitten ihrer beſonderen Bedingtheit ihre urſprüngliche Unendlichkeit zu behaupten. — Selber dem Abſoluten immanent, haben wir das Abſolute, uns immanent, in unſerem Gefühl, wie in wirklich vollzognem Begriff, dennoch nur in der Art eines abſoluten Abhängigkeitsbewußtſeyns. Soferne die abſolute Realität es iſt, von der wir abſolut abhängig ſind, iſt dieſes unſer Princip allerdings zugleich der Kern und Gehalt unſeres Weſens ſelber. Soferne wir aber doch ein eigenthümliches Daſeyn ſind und bleiben, anders, als in Geſtalt eines beſtimmten Selbſt, uns ſchlechterdings nicht ſetzen, anders ſchlechterdings uns nicht gegenwärtig ſeyn können: iſt die abſolute Macht in uns unſere abſolute Abhängigkeit. Betrachtet nun chriſtliche Theologie und Dogmatik unſer frommes Selbſt- und Gemeinſchaftsbewußtſeyn, als in ſich unſer abſolutes Abhängigkeitsgefühl, auf beſtimmter Stufe der Entwickelung deſſelben und unter beſtimmter Geſtaltung, enthaltend: ſo mag man immerhin ſagen, daß die Dogmatik es mit einem Phänomenon zu thun habe, in welchem das wahre Anſich nur fragmentariſch und annäherungsweiſe ſich kund gebe. Das iſt ſehr wahr. Nemlich auf das Phänomenon iſt in ihrer Weiſe auch die Dogmatik beſchränkt, über welches wir überall niemals hinauskommen, auf unſere Bedingtheit innerhalb beſtimmter Raum- und Zeitgränzen, ſtrenge und eigentliche Paſſivität, als dem Gehalt unſeres Daſeyns durchweg beigemiſcht, im Zuſammenhange mit der Vielheit der Eigenthümlichkeiten, die an der höchſten Einheit ewig real iſt. Aufgaben ſtellt die Metaphyſik, die Dialektik allerdings weit darüber hinaus, zum Erfaſſen reiner Activität, Freiheit, Einheitlichkeit, als

des alleinigen wahren Weſens der Dinge hin. Aber es bleibt doch eben dabei, daß z. B. die ſpeculative Ethik das Geſetz ſtrenger Nothwendigkeit in deſſelben allgemeinen Grundtypen darlegt, von welchem gebunden und gehalten, die Vernunft ſich die Erde unterwirft. Als das Materiale für den inneren qualitativen Unterſchied der Eigenthümlichkeit, iſt in jedem wahren Daſeyn mathematiſche Gemeſſenheit von außen her durch das Zuſammenſeyn der Dinge, vorauszuſetzen. Und ſo weiſt denn nun die chriſtliche Dogmatik den höchſten abſoluten Grund über aller Wechſelwirkung, als ein Gegebenes, in dem unmittelbaren Selbſtbewußtſeyn unſeres vernünftigen Weſens auf. Durch Chriſtum nemlich unſerer Einheit mit der menſchlichen Gattung, unſeres Ortes im Univerſum lebendig inne geworden, haben wir, mit dieſem entſprechenden Bewußtſeyn des Bedingten zugleich, Möglichkeit und Leichtigkeit gewonnen, die höchſte Bedingung und Urſache unſerem Bewußtſeyn gegenwärtig zu erhalten.

Von der Dogmatik, als einer empiriſchen Wiſſenſchaft, ſoll nun nach Schleiermacher jedes eigentlich philoſophiſche Verfahren, jede philoſophiſche Vorausſetzung und Erörterung ferne gehalten, keiner philoſophiſchen Satzung irgend vor ihrem Gegentheil der Vorzug zugeſprochen werden. Schleiermacher kann, gemäß ſeinen philoſophiſchen Vorausſetzungen, gemäß dem beſtimmten Abkommen, das er nach der nominaliſtiſchen und nach der realiſtiſchen Seite hin getroffen hat, hier in ſeinem Sinne ſein Wort ſchon löſen. Auch gegen das, was ihm Antiphiloſophie iſt, Skepticismus, Materialismus, Freiheit der Contingenz, in der Dogmatik ſich indifferent zu verhalten, hat er ja nicht verheißen. Im Uebrigen aber gab ihm einerſeits die Philoſophie über die letzten Gründe der Dinge, die Metaphyſik, Transcendentalphiloſophie, Dialektik, nur ſolches an die Hand, das zur Realität einzig in und mit der Empirie gelangt; andererſeits hat die Wirklichkeit ihre Wirklichkeit ſelber allein in und an dem transcendent Vorauszuſetzenden. So bleiben denn die abſtracten Unterſuchungen über das Transcendente und die

allgemeinen Formen des Wiſſens, in empiriſcher Wiſſenſchaft ſchon von ſelber ferne. Die empiriſche Wiſſenſchaft der Dogmatik aber hat nichtsdeſtoweniger die ewigen Verhältniſſe der Dinge, welche keinem Stoffe fremd ſind, in ihrem Stoffe durchweg zur vollen Genüge gegeben. Daß Schleiermacher's Dogmatik rein aus ſich von vorne herein ſich auf ſeine Philoſophie einrichtet, verſteht ſich; es wäre ſehr ſchlimm und unwiſſenſchaftlich, wenn es ſich anders verhielte. Wer mit der philosophia prima an und für ſich, zu mehr poſitiven Reſultaten, als Schleiermacher, zu gelangen nicht verzweifelt, der wird natürlich dieſes poſitive Gegebenſeyn der göttlichen Dinge im objectiven Bewußtſeyn, außer Zuſammenhang mit dem frommen Selbſtbewußtſeyn nicht denken wollen, dergleichen Philoſopheme auch in die Dogmatik mit hinüberzunehmen, kaum umhin können. Schleiermacher läßt einen ſolchen ſein Heil verſuchen, wenn derſelbe doch im Uebrigen Schleiermacher'ſcher Grundauffaſſung der Dogmatik ſich geneigt findet; er freut ſich allerdings dabei im Voraus einer indirecten Beſtätigung ſeiner philoſophiſchen Grundanſicht. Was die mehr reale Seite der Philoſophie angeht, die Speculation auf dem Gebiete beſtimmter Wirklichkeit, Phyſik und Ethik, ſo iſt deren Unterſchied von empiriſcher Wiſſenſchaft freilich keineswegs ein abſoluter. Auch das einzelne Daſeyn, in einiger Vollſtändigkeit erfaßt, iſt allemal ſchon bis auf einen gewiſſen Grad ein in ſich geſchloſſenes Syſtem, und inſoferne in Analogie und Zuſammenhang mit ſpeculativer Betrachtung. Doch aber iſt die wahre, vollſtändige Einzelheit nach der unendlichen Mannichfaltigkeit ihrer Beziehungen ein rein für ſich Gegebenes, das man nur durch Selbſttäuſchung a priori gewonnen zu haben glauben kann. Inhalt, Ausgangspunkt, Art der Betrachtung ſind daher durchweg anders geſtaltet, wenn man das Factum einer beſtimmten chriſtlichen Frömmigkeit nach ſeinem weſentlichen Charakter und inneren Zuſammenhange zu verſtehen ſucht, als wenn man ethiſch, religionsphiloſophiſch Begriff und Möglichkeit des Chriſtenthums ableitet. — Die erforderte Viertheilung unter

Anderem (§ 10, § 11) dürfte der Schleiermacher'schen Dogmatik so fremd nicht seyn. Vielleicht findet sie sich schon in der Grundeintheilung der Schleiermacher'schen Dogmatik überhaupt. Die göttlichen Eigenschaften nimmt Schleiermacher ja mehr nur traditionell hinüber in seine Ausführungen. Diese Eigenschaften Gottes nun, mit der unmittelbaren Betrachtung des religiösen Selbstbewußtseyns, möchten die ideale Seite der Eintheilung bilden, die Lehren über die Welt dagegen die reale Seite. Die Reflexion auf das den Religionen mehr Gemeinsame im ersten, und wiederum auf das Specielle der christlichen Religion im zweiten Theil, bietet die eigentliche Entgegensetzung des θάτερον und des ταὐτόν dar. Ein Seyn, ein nur noch Potentielles ist das Eine, ein Thun, eine Actualität, das Andere, eine Actualität und Activität nemlich, welche selber wieder Seynsallgemeinheit ist für die Gebiete unter ihr, und an diesen ihre Erscheinung und Thätigkeit hat. (Dialektik S. 354.) Aehnliches ließe sich über die vier Grundhäresieen, welche Schleiermacher construirt, bemerken, über die vier Grundeigenschaften Gottes im besonderen Theil, Heiligkeit und Liebe, Gerechtigkeit und Weisheit, u. s. f. —

Auch mehr dem Inhalte nach im Zusammenhange mit früher Ausgeführtem einige Hauptpuncte der Schleiermacher'schen Glaubenslehre zu durchlaufen, möge mir gestattet seyn, die Auswahl aber durch die jüngsten Verhandlungen über Schleiermacher bestimmt werden. — Wer noch nicht wiedergeboren ist, steht unter dem Gesetze nach Schleiermacher. Das Gesetz kann zunächst nur dazu anweisen, in Betracht einzelner und äußerlicher Handlungen richtig zu verfahren. Denn das Wissen von einer bestimmten Realität ist immer erst mit dieser selbst da; es muß die neue Gesinnung, das neue Grundwollen schon in uns seyn, sollen wir auch nur die Einsicht ernstlich haben, daß dasselbe für uns sich gebührt. Die Sünde, nothwendig ohne Frage nach Schleiermacher'schen Principien, an ihrem Orte des Daseyns, so weit sie sich eben findet, läßt sich doch in ihrer Nothwendigkeit nirgends nachweisen. Ihre An-

fänge und erſten Daſeynsbedingungen liegen in Gebieten, welche unſerer Beobachtung und Erfahrung ſchlechthin ſich entziehen. Unſündlichkeit leuchtet dagegen nach Schleiermacher ſofort in ihrer Möglichkeit ein, indem die Vernunft, das Gottesbewußtſeyn, als das Princip normaler menſchlicher Entwickelung, in ſeiner weſentlichen Unendlichkeit, mit jedem menſchlichen Daſeyn von vorne herein gegeben iſt. Im Zurückbleiben des Willens hinter der von früheren beſſeren Willensacten her ſchon gewonnenen ſittlichen Einſicht, im Widerſpruche des Willens alſo gegen dieſe unſere beſſere Einſicht hat die Sünde ihr Weſen nach Schleiermacher. Als Sünde iſt die Sünde ganz natürlich nur in unſerem Bewußtſeyn, ſoferne wir nach unſerer Endlichkeit auf den Standpunkt des Ganzen, der Vollendung und Wiederbringung aller Dinge uns zu erheben nicht vermögen, welcher jede Sünde und Sündhaftigkeit nur noch als eine, ſey es auch ſchwer überſteigbare Vorſtufe zu dieſem abſoluten Endziel ſich darſtellen läßt. Wir, auf der Vorſtufe, ſehen in der Sünde nothwendig den Widerſpruch gegen die unendliche Forderung, und dieſes gerade dann am Meiſten, wenn die unendliche Forderung, als Kraft unſeres Daſeyns, durch das unſündliche Leben von Chriſto her, wahrhaft in uns eingetreten, dem Princip nach wahrhaft uns zu eigen geworden iſt. Soll aber die Sünde auf Grund Schleiermacher'ſcher Principien ein ſchlechterdings Unmögliches ſeyn nach Herrn Dr. Müller (Von der Sünde S. 213), und zwar dieſes darum, weil das Gottesbewußtſeyn, von unſerem Weſen unabtrennbar, nichts, das ihm widerſpreche, in uns zulaſſe: ſo liegt Schleiermachers Antwort wohl darin, daß nur die Potentialität des Gottesbewußtſeyns dem Menſchen weſentlich iſt, unter den Formen aber, in welchen dieſe zur Actualität hindurchdringt, auch die vorkommen kann, welche nicht in reiner Stätigkeit, ſondern nur ſtoßweiſe und ungleichmäßig ſich vorwärts bewegt, in Art der Sünde. Ueber dieſe letztere kommt unſer Bewußtſeyn dadurch nicht hinaus, daß es die Aufgabe erkennt, für Gott und im Ganzen die Sünde aufzuheben. Es ſtellt ſich uns dieſe Aufgabe zugleich

eben, als eine uns unmögliche dar, inſoferne wir die Schranken unſerer Endlichkeit überſchreiten müßten, um in beſtimmtem Anſchauen und Wiſſen, poſitiv die Forderung zu vollziehen, ihre Vollziehung, als wirklichen Inhalt unſeres Bewußtſeyns und Daſeyns, uns anzueignen. Wollen wir da mit Herrn Dr. Julius Müller (S. 346) von Grauſamkeit Gottes reden, dann bekommen wir von Schleiermacher wohl den Vorwurf der Undankbarkeit zurück, daß wir, durch die Erlöſung eines über die Sünde erhabenen Lebens, eines Anfangs künftiger Herrlichkeit gewürdigt, durch dieſe Erlöſung ſelber erſt zu unſerem Bewußtſeyn von der Sünde, in rechtem Ernſte und rechter Tiefe deſſelben, gelangt, dennoch mit Gott über die Art rechten wollen, in welcher er uns zu Gefäßen der Ehren bereitet hat. — Unſündlichkeit iſt nicht bloß ein Mögliches, ſondern die Nothwendigkeit iſt eine nachweisbare, mit welcher Unſündlichkeit zugleich auch wirklich ſeyn muß von irgend einem Puncte menſchlichen Daſeyns her. Denn der Begriff der Menſchheit, reine Herrſchaft des Vernunftprincips, kann nicht unverwirklicht bleiben. Aus einem ſündigen Daſeyn heraus aber, daſſelbe für ſich genommen, kann er ſich auch nimmermehr verwirklichen. Denn Wollen und Wiſſen ſind Eines. Sonach iſt in der Sünde, zugleich mit der Idee des Guten, allemal auch, der falſchen Willensrichtung entſprechend, Verfinſterung des Erkennens in ſittlichem und religiöſem Betracht. Dieſe letztere macht ſich ebenfalls immer wieder geltend, und es kommt jene Idee zu ihrem Siege und Rechte niemals. Damit ſie dazu komme, damit ſie überall wahrhaft da ſey, muß der Unſündliche in die Geſchichte eingetreten ſeyn. Indem er die reine Kraft des höchſten menſchlichen Guten in ſeinem Willen trägt, bringt er die Idee deſſelben ans Tageslicht. Dadurch weiß er wahrhaft und vollſtändig um die göttliche Beſtimmung des Menſchengeſchlechts, daß er, durch die beſondere Eigenthümlichkeit ſeiner Natur geleitet, mit freiem Entſchluß jener höheren Beſtimmung menſchlichen Weſens rein und ſchlechthin von vorne herein ſich zugewendet hat. Dieſe Sündloſigkeit Chriſti aber, die Chriſto angeborene reine Kraft des Gottesbewußtſeyns zu-

vörderſt im Willen Chriſti, zu ſtätigem, über jedes Fehlgehen ſchlechthin erhabenem Fortſchritt ſeiner ganzen Perſönlichkeit in Verwirklichung des Guten, des Wahren, das iſt das Seyn Gottes, in ſolcher Art zu vollſtändiger und urſprünglicher erſcheinender Wirklichkeit gelangt in Chriſto, wie dieſes im Werden menſchlicher Dinge überall allein Statt haben kann. Die allmächtige Liebe war in Chriſto, welche das Individuum den übrigen Weſenheiten, gemäß derſelben wahrem Weſen und nicht einem trügeriſchen Scheine, zur Gemeinſchaft ſich eröffnen und hingeben läßt und eben inſoferne rechte Liebe, allmächtig, mit dem allbedingenden Endzwecke identiſch iſt. (Predigten, neue Ausg., Band 4, S. 473 u. f. f.) In der erſcheinenden, hiſtoriſch gegebenen und wirkſamen Perſönlichkeit Chriſti ſtellt ſich uns, auch inmitten der Zeitlichkeit ſeine ewige Kraft und Bedeutung durchweg erweiſend, das ewige Seyn Gottes in Chriſto dar, deſſen abſolute, ſchlechthin ſeyende Bethätigung, rein als ſolche, von Schleiermacher darum weniger in Betracht gezogen wird, weil er die dogmatiſche Erörterung auf das unmittelbar im Selbſtbewußtſeyn Gegebene beſchränkt wiſſen will. Rein als ſolche haben wir jene nemlich, ſoferne wir nicht bloß Chriſti irdiſche Erſcheinung, ſondern zugleich ſeine jenſeitige Verklärung ins Auge faſſen. Von Chriſto her empfangen nun aber auch wir, was in ihm war, nicht magiſch und ohne äußerliche Vermittelung, aber auch nicht bloß äußerlich, empiriſch und traditionell, ſondern nach dem wohlgegliederten Gattungs- und Kraftzuſammenhange durchgängig in hiſtoriſcher Vermittelung und wiederum in wahrhafter und realer Einigung zwiſchen uns und ihm. Als beſondere Einzelweſen für uns berühren wir uns mit Chriſto zunächſt in äußerlicher hiſtoriſcher Vermittelung. Auch dieſer unſer hiſtoriſcher Zuſammenhang mit Chriſto aber iſt im Grunde nur Folge und Ausfluß ſeiner ewigen Hoheit und Kraft, durch die er, das Haupt und der Repräſentant unſerer Gattung nach ihrem wahren Weſen, dieſe zu ſich zieht. Darum iſt Chriſtus unſer geborner Herr und kein Uſurpator, weil das Perſonbildende in

ihm innerlich und lebendig auch in uns zur Herſtellung unſerer wahren, höheren Perſönlichkeit einzugehen, von vorne herein geeignet erſcheint. Es iſt der Herr der Geiſt und wo der Geiſt des Herrn iſt, da iſt Freiheit. Vor Chriſto war Alles Welt. Damals ſpiegelte ſich nur das Seyn Gottes in der Ordnung und dem Zuſammenhange der Welt, ſchwankend und unbeſtimmt auch im Geiſte und in den Ideen der Menſchen ab. Durch Chriſtum werden wir ſelber göttlicher Natur theilhaftig, empfangen wahre und eigentliche Actualität des Seyns Gottes in uns, den heiligen Geiſt. Frei und ſelbſtſtändig gewinnen wir durch dieſen, der von dem, was Chriſti iſt, nimmt und uns lehret, die Ideen, als unſer urſprüngliches Eigenthum. Alle wahrhaft menſchlichen Anlagen entfalten ſich durch den Geiſt mehr und mehr, als des Geiſtes Gaben und Organe. Auch dieſer heilige Geiſt aber und ſeine Wirkung mit ihm iſt keineswegs bloß ein Werdendes. Er iſt die Kraft eines ewigen, göttlichen Seyns, wenn er betrachtet wird, wie er wirklich iſt, in und mit ſeinem durchaus ſiegreichen Geſammterfolge, und nicht bloß in Beziehung auf den einzelnen Entwickelungsmoment, da das Widerſtreben der Sünde noch vorhanden iſt. Denn es führt uns der Geiſt zur Aehnlichkeit des verklärten Chriſtus, zu ewigem, göttlichem Seyn in deſſelben vollſtändiger Erweiſung. Die Apokataſtaſis iſt keine Reſorption, keine Vernichtung der Welt und der Mehrheit des Daſeyns. Mit Chriſto ſtehen auch diejenigen ewig vor Gott, welche, nicht gleich ihm allezeit ſündlos, vielmehr aus den Schwankungen der Sünde, im Jenſeits zur Vollendung hindurchgedrungen ſind. Und zwar kann auch auf dem Standpunkte der Ewigkeit, da jede Aufgabe zu Ende gebracht iſt, von Perſönlichkeit*) die Rede noch ſeyn nach der bleibenden Beziehung zurück gleichſam auf die Getheiltheit der Aufgaben im Werden. So hat nun die verklärte Perſönlichkeit Chriſti in der Fülle und Geſammtheit der Räume und Zeiten die ewige Perſon der

*) Vgl. oben § 8 im Anfang.

chriſtlichen Kirche ſich zur Seite, das fertige Werk des heiligen Geiſtes. In ihr ſind alle Gaben des Geiſtes vollſtändig verwirklicht; im entſprechenden Abbild iſt ſie genau ſo viel, wie Chriſtus im Urbild. Von dieſer unſichtbaren, jede Erſcheinung überragenden Kirche her, der makelloſen Braut des Herrn, kommen, als derſelben werdende Erſcheinungen, in zeitlicher und räumlicher Beſchränkung, in ihr ſind, als ihre Theile, die ſichtbaren Kirchen, mit dem Elemente des Irrthums, der Sünde, welches, in dieſen letzteren für ſich, niemals fehlt. — Iſt nun aber Seyn Gottes da, wo reine Thätigkeit und Allmacht iſt, allmächtige Liebe, ein ſich ſelber, in der Art einer abſoluten Kraft, ſchlechthin realiſirender Endzweck: ſo werden wir, in Einklang mit dem Bisherigen, überhaupt von einem dreifachen Seyn Gottes in endlichem Weſen zu reden, auf Schleiermacherſchem Standpunkte berechtigt ſeyn. Zuvörderſt ſtellt ſich uns das Seyn Gottes im Makrokosmus dar, in dem Geſetze und der allgemeinen Zuſammengehörigkeit der weltlichen Dinge. Daſſelbe gebietet dann auch dem Menſchen von außen herein, als Zwanggebot, wenn er des Seyns Gottes in ſeinem Innern noch nicht inne geworden iſt. Dieſes Seyn Gottes in der Welt überhaupt, das Seyn Gottes des Vaters, giebt, für ſich genommen, am Wenigſten Anlaß zu der Rede von göttlichen Perſonen. Die Beziehung auf ein beſtimmtes, begränztes Naturgebiet, welche zum Begriffe einer für ſich beſtehenden Perſon gehörte, iſt hier ausgeſchloſſen. Denn das Ganze der Welt hat nichts weiter neben ſich, wodurch es begränzt würde. Auch in dem Mikrokosmus inzwiſchen ſtellt ſich uns ein wahres Seyn Gottes dar, ſo weit derſelbe nur wirklich ein Mikrokosmus iſt, überhaupt und in den einzelnen Theilen ſeines Daſeyns ſeine Beziehungen zu der Totalität und Harmonie des Univerſums wirklich ſetzt. Denn mit einem ſolchen Einzeldaſeyn wird in der That Alles und Jedes verwirklicht. So war uns in Chriſto wahres Seyn Gottes, ſo war uns auch der heilige Geiſt in der chriſtlichen Kirche ein wahres Seyn Gottes, weil auch ſie, nach ihrer Geſammtheit betrachtet, mit dem abſoluten Endzweck ſchlechthin

in Identität ſich befindet. Dem Seyn Gottes, welches in unſerem Willen und Gewiſſen angelegt iſt, mag man das Seyn Gottes in Chriſto beſonders verwandt finden, ſoferne reines Wollen und Streben ohne allen Rückſchritt, das Weſen der hiſtoriſchen Erſcheinung Chriſti war, durch ihn, als das Princip, allen Anderen ihre höhere Entwickelung vermittelt wird; dem Seyn Gottes in unſeren Ideen mag man den heiligen Geiſt parallelliſiren, ſoferne er ſich, als in der Fülle ſeiner Gaben, in der Verwirklichung unſerer urſprünglichen Anlagen, ausbreitet. (Vgl. Dialektik S. 154.) Das Seyn Gottes in Chriſto und der heilige Geiſt ſind nun beide allerdings perſonbildend. Doch iſt weder das Eine, noch das Andere auch von dieſen beiden eine göttliche Perſon. Von einer ſolchen zu reden, iſt überall contradictio in adjecto. Es iſt tadelnswerther Arianismus, nach der Seite hin, nach welcher etwas Perſon iſt, endlich beſchränkt, mit uns in Wechſelwirkung, daſſelbe anbeten zu wollen, demſelben gegenüber ſich in abſoluter Abhängigkeit zu ſetzen. Das Seyn Gottes iſt ein beſonderes durch den beſonderen Kreis, innerhalb deſſen es in Chriſto und wieder in der chriſtlichen Kirche ſich perſonbildend erweiſt, ſo wie durch die Beſchränktheit unſeres endlichen Bewußtſeyns, dem auch das allgemeine Reich des Vaters, der Makrokosmus, in begrifflicher Entgegenſetzung wieder ein Beſonderes wird, den Mikrokosmen gegenüber. Als Seyn Gottes aber iſt und bleibt das Seyn Gottes unter jeder ſeiner Erſcheinungen allemal nur jenes Eine, unerfaßbare göttliche Weſen ſelber. Von nothwendiger Einſeitigkeit wird auch hier jedes endliche Bewußtſeyn gehalten. Auch hier vermag es höchſtens ſo der Wahrheit in allgemeinem Begriffe ſich anzunähern, daß es das Seyn Gottes als die reine, abſolute Kraft auch der beſonderen Kreiſe erfaßt, geoffenbart innerhalb dieſer letzteren durch die Ideen und Ordnungen, die an dieſem Ort des Daſeyns den höchſten Endzweck ausſprechen und realiſiren.

§ 13.

Zur Beurtheilung der Schleiermacher'schen Grundansicht, mit besonderer Beziehung auf die Dogmatik.

Daß Schleiermacher eine Immanenzlehre behauptet, dessen hat er selbst nicht im Mindesten Hehl. Daß und wie ihm damit eine Transcendenz sich verbindet, und in welchem Sinne er den Pantheismus von sich zurückweist, ward früher erörtert. Von dem endlichen Bewußtseyn, seinem Ausgangspunkte, bewegte Schleiermacher sich zu dem Zwiefachen hin, zu der Idee Gottes, als der ursprünglichen Einheit aller Elemente, die in jedem Bewußtseyn und in jedem Seyn sich finden, und zu der Idee der Welt, als dem Endziel alles Werdens, dem vollständigen Realisirtseyn all des Inhaltes, welcher in sämmtlichen endlichen Entwickelungsformen angelegt ist. Schlechthin zusammengehörig, ja an sich wesentlich identisch, ließen sich nach der verschiedenen Richtung der Construction im Auffassen der Einen und der anderen, beide Ideen, Gott und Welt, von uns doch niemals in Eines zusammenfassen. — Wer indeß nur nicht der Meinung ist, im Systeme unserer Begriffe auf solche Art alle Realität zu haben, daß dieselbe sich rein a priori darlegen ließe, wer die Empirie, als eigenthümliche Erkenntnißquelle, anerkennt, der wird auch auf dem Gebiete der Immanenzlehre, im Allgemeinen die Sache genommen, schwerlich viel dagegen haben können, daß zwiefach ein Transcendentes gesetzt wird, daß Eine Mal mehr, als das ewige Woher, das andere Mal mehr, als das ewige Wohin. Im Gegentheil, für ein besonderes Verdienst wird es erachtet werden müssen, wenn dieser unserem Bewußtseyn so tief eingeprägte Gegensatz seine wissenschaftliche Begründung erhält. — Das freilich hat Schleiermacher schwerlich unbedingt zum Vortheil gereicht, daß ihm, wenigstens für's Erste, die Zeit noch ungeeignet schien, die Grundphilosophie vorzugsweise als Wissenschaft abzuhandeln, er vielmehr, seinem Ausgange von der

Eigenthümlichkeit und Endlichkeit her, so wie seiner Platonisirenden Richtung gemäß, die Form einer Kunstlehre vorzog. Zusammenhängende Darlegung der höchsten Grundbegriffe in mehr objectiver Weise dagegen, wie adäquat oder inadäquat sie sich denn wollten begrifflich festhalten lassen, hätte die Erörterung mit Nothwendigkeit über das Verhältniß von Gott und Welt zu unserem Bewußtseyn hinaus, zu ernstlicherer Erörterung des Verhältnisses von Gott und Welt unmittelbar unter einander, hingeführt. Wieferne ungeachtet des Unterschiedes beider, doch die Welt in Gott ihre Einheit haben, Gott die höchste Einheit eben der Welt seyn könne, ob in Gott irgendwie eine Vielheit sey und ein Werden, wie viel von dem Unterschiede der endlichen Wesen unter einander dem Phänomenon angehöre, hätte in solcher Art um Vieles entschiedener und zusammenhängender sich ergeben müssen. Das Wesen unserer vernünftigen Unendlichkeit, ihr Verhältniß zu unserer endlichen Bedingtheit, und ihre Möglichkeit im Zusammenhange mit dieser, die Bedeutung des vernünftigen Daseyns für das rechte Verständniß auch der übrigen Existenz wäre bestimmter zur Sprache gekommen. Die Beziehung endlich auf neuere und neueste Philosophie und auf die Leistungen dieser hätte bei solcher mehr objectiven Betrachtung schwerlich so zurücktreten, so vorwiegend negativ sich gestalten können, wie im Ganzen in den Ausführungen Schleiermacher's doch allerdings der Fall ist.

Ob aber Schleiermachern nicht vielmehr eine weit entschiedenere Trennung Gottes und der Welt, als die von ihm zugestandene, oder wenigstens bestimmteres Eingehen auf eine solche sich abbringen lasse, möchte man fragen. Manches, das in diesem Betrachte auf den ersten Blick einen gewissen Schein hat, ist in Schleiermacher's Sinne schon früher beseitigt. Wunder, Eintreten einer neuen Daseynspotenz und Anderes dergleichen, aus welchem man auf das Eingreifen einer rein überweltlichen Wesenheit schließen möchte, wird eben so wohl, wie die Sünde und jede a priori nicht deducirbare Empirie, aus der Berührung des uns unmittelbar Gegenwärtigen mit ein-

zelnen Actionen im Ganzen aus fremder und unbekannter Kraft- und Daſeynsſphären oder wenigſtens mit anderen Abtheilungen unſerer Daſeynsſphäre abgeleitet. Könnten wir aber jenem von Schleiermacher für ſchlechthin antiphiloſophiſch erklärten Begriff einer Freiheit der Contingenz im Zuſammenhange mit Schleiermacherſchen Vorausſetzungen doch wieder eine wahre Geltung verſchaffen, dann hätten wir ſicher hier gewonnene Sache. Mit dieſer Freiheit ausgeſtattet, wäre auch das Endliche, obgleich durch Gott hervorgebracht, in Anſehung ſeiner Modificationen wahrhaft und vollſtändig aus ſich, eine für ſich beſtehende Subſtanz. Das aber dürfen wir wohl jedenfalls behaupten, daß der gewöhnliche Freiheitsbegriff von Schleiermacher mit einer gewiſſen Unbilligkeit behandelt wird, wenn er denſelben rein auf die ſcheinbare Unabhängigkeit der Willkühr, der Unentſchloſſenheit und auf Selbſttäuſchungen im Anſchluß daran zurückführt. Einen tiefer liegenden Anknüpfungspunkt hat die Freiheit der Contingenz, in den Schleiermacher'ſchen Principien, an der Endlichkeit unſeres Bewußtſeyns überhaupt, auf die folgende Weiſe. Es reicht unſer Blick nicht an jene ewige Vollendung dereinſtiger Apokataſtaſe. Nur im Zuſammenhange mit dieſer aber iſt die Sünde, nemlich als im Verſchwinden, an ihrem Orte zum Daſeyn berechtigt. So wie wir ſie vorzuſtellen nicht umhin können, iſt ſie ein ſchlechthin nicht Berechtigtes. Daß ein Solches in und mit unſerer That, durch dieſelbe da iſt, das führt uns ſehr natürlich auf die Vorausſetzung einer Freiheit in uns, mit welcher wir Gott, als unſerem höchſten Herrn und Geſetzgeber, wahrhaft uns entgegenſtellen können. In dem Maaße ferner, in welchem der gewöhnliche Zeitbegriff noch ſeine Herrſchaft behauptet (vgl. § 8), hat auch der gewöhnliche Freiheitsbegriff an demſelben eine Stütze. Zu dem reinen Fluß der Zeitlichkeit verhält ſich nemlich der in ſich beſtimmte Begriff und das wirkliche Vernunftdaſeyn, als zu einem weſentlich nichtigen und unbeſtimmten Chaos, das ſo geſtaltet werden kann oder auch anders. Es ſteht der Vernunft das Scheindaſeyn reiner Zeitlichkeit als eine niedere Daſeynsſphäre

gegenüber, mit welcher ſie ſich einlaſſen kann oder auch nicht. Von früher her darf daran erinnert werden, daß der Gedanke eines Chaos für ſich noch unbeſtimmter Wahrnehmung, welches der Begriff zu geſtalten habe, der Gedanke Gottes, als des Bildners einer in ſich unbeſtimmten chaotiſchen Maſſe, nach Schleiermacher eben ſo nothwendig war, als ungenügend und unhaltbar. — So erklärt es ſich uns denn, auch vom Schleiermacher'ſchen Standpunkte aus, daß z. B. Platon den gewöhnlichen Begriff der Freiheit keineswegs unbedingt verſchmäht, daß derſelbe in allen bisher geſchichtlich gewordenen Formen ethiſcher, teleologiſcher Religion, namentlich aber des Chriſtenthums und chriſtlicher Theologie ſich geltend gemacht hat.*) Nun geht die Schleiermacher'ſche Dogmatik freilich, als auf ihr eigentliches Hauptobject, darauf aus, das ſchlechthin unmittelbare religiöſe Selbſtbewußtſeyn zu erfaſſen, welches, mit unſerem Selbſt identiſch, anders, als wahr und real, nicht ſeyn, nach Schleiermacher daher auch von einer Freiheit der Contingenz unter anderem, nichts in ſich enthalten kann. Das ganze Gebiet, auf welchem die Täuſchungen entſtehen, das objective Bewußtſeyn, die Anſchauung und Vorſtellung, kommt für die Dogmatik nur mit ſecundärer Bedeutung in Betracht, wie urſprünglich und durchgängig eine Vorſtellung auch immer das religiöſe Bewußtſeyn begleiten mag. Mit ſolcher ſecundären Bedeutung iſt aber allerdings auch dasjenige Vorſtellungsgebiet weſentlich zu den Objecten der Dogmatik gehörig, an welchem das religiöſe Bewußtſeyn ſeinen Ausdruck hat. Nur durch dieſen giebt ſich die innere religiöſe Zuſtändlichkeit uns kund, nur durch ihn iſt ſie in der mit ihrem Begriff gegebenen Gemeinſchaftlichkeit wahrhaft wirklich. Demgemäß wäre nun wohl auch dem gewöhnlichen Freiheitsbegriff mindeſtens eben ſo viel Recht von Schleiermacher einzuräumen geweſen, als er den Anthropomorphismen in Betracht der Gottheit, einräumt, insbeſondere bei dem offenbar vorliegenden engen Zuſammenhange

*) Auch Calvin z. B. läßt den Fall prädeſtinirt ſeyn.

zwiſchen dieſen und jenem erſteren. Es hätten gerade in der Schleiermacher'ſchen Dogmatik, nach ihrem Charakter einer höheren Empirie, diejenigen Beſtimmungen, welche auf dem gewöhnlichen Freiheitsbegriffe ruhen, ſoferne ſie nemlich Ausdrucksformen des religiöſen Inhalts ſind, etwas mehr anerkennende Würdigung verdient, als ſie bei Schleiermacher erfahren. Auch im Sinne der Schleiermacher'ſchen Beſtrebungen ſelber ſcheinen mir mithin diejenigen Nachfolger Schleiermacher's wenigſtens beziehungsweiſe vorgeſchritten zu ſeyn, welche dieſe Seite nachdrücklich vertreten haben.

3 2044 069 625 408